حرية الرأي

في الميدان السياسي

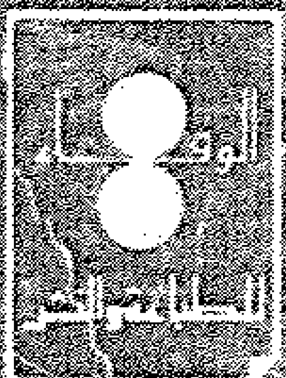
في ظل مبدأ المشروعية

بحث مقارن في الديمقراطية الغربية والإسلام

تأليف الدكتور

أحمد جلال حماد

المحامي





حرية الرأى

فى الميدان السياسى

فى ظل مبدأ المشروعية

بحث مقارن فى الديمقراطية الغربية والإسلام

تأليف الدكتور

أحمد جلال حماد

دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - ش.م.م

الطبعة الأولى
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م



دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - ش.م.م - المنصورة
التوزيع : شارع البحر أمام كلية الطب . ت : ٣٤٧٤٢٣
المطابع : شارع الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب - عمارة الوفاء.
ت : ٣٤٢٧٢١ - ص.ب : ٢٣٠ - تلكس : ٢٤٠٠٤ DWFAUN

الإهـداء

إلى الذين يستكبرون فى الأرض بغير الحق

ويـنشرون فيها الـفساد

وإلى المنافقين الذيـن اشتروا الضلالـة بالهدى

فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتديـن

أسوق بحثى هذا لهم نذيرا .. فهو فى آذانهم

وقـر وعـليهم عمـى

وإلى أولئك الذيـن يخشون ربهم بالغـيب

ويؤمنـون بيـوم الحساب

أهدى بحثى هذا لهم. بشيرا .. وضياء وهدى

الباحث


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة عامة

« بسم الله الرحمن الرحيم »

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن وتبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد ..

ففى التقديم لهذه الرسالة نتعرض إلى فقرات خمس هى :

أولا : دوافع اختيار الموضوع .

ثانيا : أغراض البحث .

ثالثا : تحديد نطاق البحث .

رابعا : منهج البحث والصعوبات التى واجهتنا .

خامسا : تقسيم البحث .

أولا : دوافع اختيار الموضوع :

لنبدأ من البداية كما يقول الفرنسيون فى أمثالهم
« Commencons Par Ie commencement »

فمن المسلمات أن الباحث ابن قومه ومرآة عصره فهو لابد أن يتأثر بقضايا ذلك العصر ويؤثر فيها ولا يملك من ذلك فكاكا .

ولقد ولدت ونشأت فى بيئة « إقطاعية » كما كان يحلو لبعض الساسة والحكام أن يسمونها أو يصمونها . وفى عهد كان يحلو لهم أيضا أن يطلقوا عليه عهد التردى والظلام .. بالنسبة للحرية وكرامة الإنسان ..

عهد يتخذ فيه المستعمر من البلاد ضيعة .. ويجد الحاكم فيه من الاستبداد بالرعية والظلم .. متعة .. وأى متعة .

وفى ظل هذا الإفراط من جانب السلطة ــ فى التحكم والظلم والاستبداد ــ كان لابد أن تعلو قيمة الحرية .. وحرية الرأى[١] أو النقد السياسى بالذات على ماعداها من قيم حتى يمكن أن يرد الضال من الحكام إلى سواء السبيل .. فضلا عن أن قضية الحرية السياسية فى العالم العربى من حولنا تعيش أزمة حادة آخذة بالخناق .

فتطلعت إلى ذلك اليوم الذى يتوفر لى فيه من المادة العلمية ما يجعلنى جنديا من جنود الحرية وعلى وجه الخصوص حرية الرأى ــ أذب عنها وأذود عن حياضها بكل غال .. وثمين .

إلى أن كان عام ١٩٥٢ وقيام ثورة يوليو لتحقق أهدافا ستة[٢] تتلخص فى تقويض أركان الظلم والاستبداد وإقامة حياة حرة كريمة .. فأثلجت فينا الصدور وهللت لقيامها وكبرت وسجدت لله شكرا .. ودعاء ..

شكرا أن أرسل جنوده ــ ولله جنود لايعلمها إلا هو ــ لتخلص البلاد من أسوأ فساد .. وتقيم العدل كما أمر الله ــ وتحفظ للإنسان حريته وكرامته .. التى امتهنت فيما مضى من الزمان أيما امتهان .

ودعاء أن يحفظها من أن تتيه بكأس السلطة فتضل وتُضل ، إذ للسلطة نشوة ــ

---

(١) نستعمل الاصطلاحين بمعنى واحد فقط جاء فى تعريف النقد « أنه إبداء الرأى فى أمر أو عمل دون المساس بشخص صاحب الأمر أو العمل » ــ د. محمود نجيب حسنى القسم الخاص ص ٦٢٩ وانظر أيضا ص ٦٣٦ وحكم جنايات مصر فى ٢٣ / ٦ / ١٩٤٤ ــ إذ جاء فيه « أن النقد المباح هو الذى ينظر فيه الناقد إلى أعمال للشخص ويبحث فيها بتبصر وتعقل ويناقشها لينظر منها الصالح والطالح » .

(٢) راجع الميثاق ص ٥ ، ٦ والأهداف أو المبادىء الستة التى أعلنتها الثورة هى :

(١) القضاء على الاستعمار وأعوانه من الخونة المصريين .

(٢) القضاء على الإقطاع .

(٣) القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم .

(٤) إقامة جيش وطنى .

(٥) إقامة عدالة اجتماعية .

(٦) إقامة ديموقراطية سليمة .

كنشوة الخمر ــ تدور بالرؤس مثلما تدور بها الكئوس[١] ، سيما إذا كانت هذه السلطة تمسك بكل أسباب القوة المادية ، وتطلق يدها فى كل الأمور بغير قيد يقيدها من قانون أو دستور ، ولا ضابط يضبط حركتها ؛ اللهم إلا إرادتها .. وإرادتها الذاتية فحسب . ولكن النفس البشرية ــ فيما يقول بعض الفلاسفة ــ خلقت من متناقضات[٢]

(Láme humain est faite des contradictions)

وكذلك شأن الميدان السياسى فى كل زمان ومكان إذ نجد فيه إلى جانب المبادىء والمذاهب والتضحيات والمثل العليا وإنكار الذات ، الأهواء والرياء والشهوات والشبهات ثم أن السلطة على حد التعبير المشهور والمأثور عن اللورد **Acton** مفسده « والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة » .

وهو ماكان من أمر ثورتنا إذ أخفقت فى تحقيق أهدافها الستة وخاب أملنا فى تلك الثورة فى مجال الحريات كما خاب فى غيرها من مجالات ،[٣] إذ وقعت الثورة فيما أخذته على من سبقوها من حكام ، بل وفيما هو شر منه .. وأضافت إلى آثام الأمس آثاما أكبر وأخبث حتى أوشكت أن تصبح سيئات الماضين بجوارها حسنات .

ففى مجال الديموقراطية .. فشلت فى أن تحقق للفرد حريته فى أن يفكر وينقد ويبدى رأيه فيما يراه من عوج وفساد[٤] ، وفى أن يندد مع غيره بالظلم والطغيان ،

---

(١) التعبير لجوستاف لوبون ــ نقلا عن الدكتور عبد الحميد متولى ــ الحريات العامة سنة ٧٥ ص ٢٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١ .

(٣) راجع د. يوسف القرضاوى ــ الحل الإسلامى ص ٧ ومابعدها ــ مكتبة وهبة ــ الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٧ .

(٤) انظر التقرير الذى عرض على رئيس الجمهورية الأسبق والذى وافق عليه وقد أشار إليه الحكم رقم ١٢ لسنة ١٩٧٤ الصادر فى ٣٠ / ٣ / ٧٥ من محكمة القاهرة الابتدائية منشور بكتاب دعاة لابغاة ــ للدكتور على محمد جريشة ص ١٤٢ ومابعدها ــ طبعة أولى سنة ١٩٧٩ ــ دار البحوث العلمية ــ الكويت وانظر أيضا حكم محكمة جنوب القاهرة الابتدائية الدائرة ٢٢ بتاريخ ٢٦ / ٣ / ١٩٨٣ حيث جاء فيه عن فترة حكم الثورة « أن المحكمة تسجل بكل أسى أننا جميعا كمواطنين فى هذا البلد عشنا تلك الفترة الحالكة السواد لافى تاريخ أمتنا =

دون أن يخشى على نفسه من كلاب الصيد التى تتخطف الأحرار من بيوتهم ومن بين أهلهم وذويهم فى سواد الليل فتلقى بهم إلى ظلمات السجون والمعتقلات بلا محاكمة أصلا أو بعد محاكمة صورية يرتب فيها الحكم قبل المحاكمة ..

وهل يهلك الناس إلا أن يظهروا الظلم حتى يفتدى منهم ؟ (١).

ولقد لقى الأحرار من المواطنين الاعتقال والسجن والتعذيب والاضطهاد فى كلا العهدين « عهد ماقبل الثورة » « وعهد مابعدها » ولكن الحق يقال لا نسبة بين ما حدث فى العهد الأول وما حدث فى العهد الآخر .. لا فى الكم ولا فى الكيف حتى أن الذين قاسوا الاضطهاد فى العهدين يعتبرون أن المنافى والمعتقلات التى عانوا منها الكثير فى العهد السابق وطالما شكوا من ظلمها وظلامها .. كانت جنة فيحاء بالنسبة إلى نظائرها فى العهد « الثورى » ..

وفى ذلك تأكيد لما يقرره روبرت ميشيل (٢) من أن الأغلبية الكبرى من زعماء الأحزاب وقادة الحركات السياسية وساسة الدول فى مختلف البلاد قد بدأوا حياتهم السياسية تسيطر عليهم النزعة المثالية ـــ نزعة التضحية فى سبيل مبادىء صمموا على أن يحيوا من أجلها وأن يفنوا فى سبيلها (٣) .فإذا تولوا سلطان الحكم وجمعوا السلطة المطلقة بين أيديهم .. فأصبحت كلمتهم وحدهم هى « العليا ».. أصبحت أحيانا للحق والعدالة والصالح العام ، الكلمة السفلى .. ذلك لأن السلطة المطلقة لعبت برؤسهم نشوتها فأسكرتها وعبثت شهوتها بنفوسهم فأفسدتها ، كما أفسدتها تلك الجماعات التى يكثر عددها ويزداد شرها تحت ظلال الأنظمة الدكتاتورية ، أعنى

= فحسب وإنما فى تاريخ الإنسانية عامة ولأعتقد أن هناك شعبا من شعوب الأرض لاقى مالاقاه هذا الشعب خلال تلك الفترة من ألوان العذاب والتنكيل ومصادرة الحريات إذ وصل بنا الحال إلى عدم الثقة والاطمئنان لأقرب الناس وأصبحت السمة العامة هى النفاق وانعدام الخلق والدين ..» منشور بجريدة الأحرار بتاريخ ٤ / ٤ / ١٩٨٣ ص ١ وانظر أيضا عمر التلمسانى ـــ قال الناس ولم أقل فى حكم عبد الناصر ـــ دار الأنصار سنة ١٩٨٠ .

(١) أبو يوسف ـــ الخراج ص ١٥٠ .

(٢) راجع روبرت ميشيل فى مؤلفه القيم عن الأحزاب السياسية ـــ الترجمة الفرنسية Les parties politiques. P. 16 ets. et p. 302 et S.

(٣) قارن جمال عبد الناصر ـــ فلسفة الثورة .

جماعات المرائيين المتملقين والمنتفعين من وراء سلطان الحاكمين ..

ولم يكن عجبا أن نجد التاريخ بينما هو يشهدنا على أصحاب السلطات الدكتاتورية ب تؤيدهم فى بداية حكمهم وتعضدهم ، إذا به يشهدنا على تلك الشعوب — بعد فترة من الزمان — تعرض عنهم ثم تعارضهم ،[١] ولا غرو أن نرى الأنظمة الدكتاتورية فى بداية العهد بها — تعد لفساد سابق دواء وعلاجا ، ثم إذا بنا نجدها — بعد قدم العهد بها — تعد لفساد لاحق ستارا وسياجا .

من أجل ذلك تأملت كثيرا واجتهدت فى تشخيص الداء الذى تئن منه البلاد ، فإذا به حكم الفرد وانصياعه لنزعة الاستبداد .. وتكميم الأفواه وكسر الأقلام .. إلا أن تسبح بحمده أناء الليل وأطراف النها [٢].. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

وعلاجا لذلك كان لابد من إصلاح دستورى إذ أنه إذا صلح التشريع الأعلى انسحب ذلك على مادونه .. ولا يصلح القانون والدستور .. إلا أن يكون فى فلك المشروعية الإسلامية العليا يدور .

وعلى ذلك استشعرت أهمية الحرية السياسية فى مقابلة السلطة ..فدرستهما أولا — من زاوية علم الاجتماع كظواهر اجتماعية عامة لا يخلو منهما مجتمع من المجتمعات قديمها وحديثها — كبر أو صغر .. وتبين أن بين الحرية والسلطة صراعا أبديا .

لكن الدراسة الأكاديمية للسلطة أو للحرية — كظواهر اجتماعية متصارعة ، لا تضع حلولا لذلك الصراع — نافذة وملزمة .. وإن أضاءت الطريق إلى تلك الحلول [٣].

---

(١) راجع Marlio فى مؤلفه الدكتاتورية أو الحرية . نقلا عن د. عبد الحميد متولى الحريات العامة المرجع السابق — ص ٢٣ .

(٢) راجع الناصرية فى قفص الاتهام — عبد المتعال الجبرى ص ١٣٠ ومابعدها .

وأيضا — عمر التلمسانى — قال الناس ولم أقل فى حكم عبد الناصر ص ٩١ ومابعدها .

(٣) قارن د. نعيم عطية — فى النظرية العامة للحريات الفردية سنة ١٩٦٥ ص ١١ — الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة .

ومن ثم لزم أن أيمم وجهى شطر القانون .. ولعلنا لا نبالغ إذ نقول أنه ما من موضوع من موضوعات القانون العام أثار من الجدل العاطفى والعقائدى على الأخص ما أثاره موضوع الحريات ..[(١)]

وليس هذا الجدل بالأمر الحديث بل هو على امتداد عمر الإنسان ..

ثانيا ــ أغراض البحث :

إن مايحتاج إليه علم القانون ــ بحق ــ هو تشييد نظرية عامة لحرية الرأى السياسى تخف عنها قبضة العواطف والعقائد لتحل محلها قواعد قائمة على أسس وطيده وغير مزعزعة .. تستمد مشروعيتها مما يدين به ضمير الجماعة ولايملك عنه محيصا . الأمر الذى يتطلب تأصيل هذه الحرية للوقوف على مدى ماتتمتع به من عناصر المشروعية وأسبابها ثم رسم الحدود وتبيان الضوابط التى إذا تجاوزت ممارسة الحرية حدا من حدودها أو إفتقدت عنصرا من عناصر ضوابطها .. فقدت سند مشروعيتها وحقت على الناقد الممارس لها حينئذ .. كلمة القانون .

حينئذ .. كلمة القانون .

غير أن هذا الغرض الهام والأساسى لايقدح فى أغراض أخرى .. قد تضفى عليها الظروف والمناسبات أهمية تفوق ماعداها[(٢)]

ففى العدديد من البلاد الديمقراطية ،فضلا عن مختلف الدول العربية والاسلامية ، نجد الكثير من قيود الحريات وقد قننت ، وأن مظاهر الظلم والاستبداد قد قعّدت على غير ما تجيزه المشروعية العليا فى كلا النظامين الديمقراطى ..والاسلامى ..وفى هذه الظروف والمناسبات يقفز غرض من أغراض هذه الرسالة فيطفو على السطح ويسمو على ماعداه ..

---

(١) قارن د. نعيم عطيه ــ المرجع السابق ص ١١ .

(٢) قارن د. محمد عصفور ــ الحرية سنه ٦١ ص ح

ذلك أنها تكون حينئذ بمثابة دعوة صريحة إلى القضاء فى تلك البلاد ..إلى الامتناع عن تطبيق القوانين المقيدة لحرية النقد أو الرأى السياسى بكافة صورها ..بل دعوة إلى جميع السلطات إلى إسقاطها ..استنادا لما تواضع عليه الفقه الحديث من قيام مشروعيه عليا مستمدة من قيم الامة ومبادئها تعلو على نصوص القوانين ..والدساتير ولاتكون بحاجة الى النص عليها فى قانون أو دستور .[1]

ثم غرض أخير يتمخض ردا ..وتلبية لرغبه وتوجيهات نفر غير قليل من الفقه الدستورى الحديث[2] الذى يستشعر أن المكتبة العربية تفتقر إلى مزيد من الدرسات الحديثة التى تتناول مباحث القانون الدستورى (فرادى مع التعمق) مع المقارنة بالإسلام إذ يرى البعض أن الدراسات المتصلة بنظام الحكم فى الإسلام على وجه الخصوص لم تنل حتى الآن حظا وافيا من الرعاية والاهتمام وأنه لايزال « هكذا » رأى ذلك الدين القيم فى كثير من المسائل المتصلة بالسلطة وممارستها فى الدولة بحاجة إلى بحث وبيان وتثير المناقشة والاستفهام[3] (هكذا)

ثالثا : نطاق البحث :

تتنازع العالم اليوم ثلاثة أنظمة كبرى فى سياسة الحكم[4] هى الديموقراطية

---

(١) راجع Haurio: Précis de dr. const. ed. 1923 P. 296 - 298, 317, 318.
وفى هذا الرأى انظر د. على محمد جريشة ــ المشروعية الإسلامية العليا ص ٥ ، ٦ .

(٢) انظر على سبيل المثال د. عبد الحميد متولى ــ القانون الدستورى والأنظمة السياسية سنة ٧٦ ص ١٥ ــ ١٦ والدكتور ماجد راغب الحلو ــ الاستفتاء الشعبى ص ٧ ، د. عبد الحكيم حسن العيلى ــ الحريات العامة ص ٦

(٣) راجع د. ماجد الحلو ــ المرجع السابق ص ٧ .

(٤) قارن د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة ص ٩٩ حيث قسم اتجاهات الفكر السياسى المعاصر إلى ثلاثة اتجاهات هى « الرأسمالية ، والاشتراكية ، والشيوعية » ولنا على ذلك بعض الملاحظات :ــ

أ ــ أن اصطلاح الرأسمالية يطلق على الوجه الاقتصادى للمذهب الحر « الفردى » لاالوجه السياسى الذى كان يستهدفه الفقيه .

ب ــ أنه فصل بين الاشتراكية والشيوعية ــ رغم أنهما لايمثلان اتجاهين متمايزين أو مختلفين فى النوع والأساس وإن اختلفتا فى الدرجة .. ذلك أن اختلافهما مرحلى ومؤقت وهو ماعبر عنه ماركس نفسه بقوله « إن =

الغربية ، والماركسية ، والإسلام ، ولكى نحقق الأغراض المنشودة من البحث كان لابد لنا من أن نبحث عن أحكام حرية الرأى السياسى فى الأنظمة الثلاثة سالف الإشارة إليها حتى نستطيع أن نشيد نظرية عامة على أسس علمية سليمة .

وبادىء ذى بدء نستبعد الماركسية من نطاق البحث والدرس تأسيسا على أن الدولة عند ماركس تمر فى تطورها التاريخى الحتمى !! بمرحلتين :

الأولى :تمهيدية ، وهى التى تعرف فى الاصطلاح بمرحلة دكتاتورية البروليتاريا (١) وفيها تقوم السلطة السياسية على دكتاتورية بغير حدود ويترك الأفراد إزاء هذه السلطة بلا ضمانات على الإطلاق (٢).. فلا سيادة للقانون (٣).. فضلا عن أنه يفسر تفسيرا مرنا (٤) كما أن القوانين الجنائية تقبل التفسير بطريقة القياس (٥).. الأمر الذى يشكل أقوى تهديد يمكن أن يتسلط على حريات الأفراد ليزهقها تماما .

وهذا ما حدث فى عهد ستالين فيما ذكره خورشوف فى تقريره الذى قدمه إلى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى — فى جلسة مغلقة — فى ٢٥ أبريل سنة ١٩٥٦ (٦)

= الاشتراكية هى طريق الشيوعية » كما أن الماركسيين يقولون « إنه إذا كانت الاشتراكية هى حرف الألف فإن الشيوعية هى حرف الياء »

(د. مصطفى أبو زيد فهمى — الحرية والاشتراكية والوحده — ص ١٠١) وقارن أيضا د. عبد الحميد متولى — القانون الدستورى والأنظمة السياسية ١٩٧٦ ص ٣٨٧ — ٣٨٨ حيث يقول : « بل لقد نجد أحيانا أن المقياس بين الاثنين (الاشتراكية والشيوعية) قد اختفى بحيث أصبحت هاتان الكلمتان مترادفتين ، فلم تكن تلك التفرقة أو عدم التفرقة بينهما قائمة على أساس معايير أو مقاييس موضوعية أوصى بها العلم .

جـ — أنه وإن أهمل اعتبار الإسلام فى هذا التقسيم إلا أنه عاد فتداركه فى اتجاهاته وبحوثه اللاحقة فلزم التنويه .

(١) وهى كما يقولون — مرحلة مؤقته ولكنها تستغرق عصرا تاريخيا بأسره لا يمكن تحديده كما يصرح بذلك ستالين — (انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى — فى الحرية والاشتراكية والوحدة — ص ١٠٦ — ١٠٧ وقد أشار إلى Vedel فى مؤلفه Manuel elementaire de dr. const. P.2.9

(٢) د. مصطفى أبو زيد فهمى — المرجع السابق ص ٧٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٣٦.

(٤) نفس المرجع ص ١٤١ وقارن: ,Jedryka et Mouskhely : Le gouvernement de L'R.S.S. P.351 -

(٥) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى نفس المرجع ص ١٤٠ وقد أشار إلى John H. Hazard فى مؤلفه Le droit sovietique t2 p. 124

(٦) د. مصطفى أبو زيد فهمى — المرجع السابق ص ٩٦ .

الأمر الذى يبين منه بوضوح أن « الحرية فى نظر الدولة ليست إلا رخصة أو مجرد امتياز ، يجوز لها استرداده أنى شاءت وكيفما رأت فضلا عن أن السلطة الحاكمة هى فحسب التى تحدد اتجاه هذه « الحرية » وهى ليس لها فى زعمها الاتجاه واحد هو دعم النظام الماركسى فحسب [١]

أما عن المرحلة الثانية من مراحل التطور التاريخى — كما تصورها ماركس — وقيام الدولة .. فهى مرحلة « الشيوعية » أو مرحلة (الحرية الكاملة) فهى مرحلة خيالية Utopique .. لا ندرى متى تتحقق إذا أنه منذ قيام الثورة البلشفية فى روسيا سنة ١٩١٧ وحتى الآن .. والنظام « الماركسى » لم يزل يمر بمرحلته الأولى مرحلة الانتقال « دكتاتورية البروليتاريا » ولا يدرى أحد أقريب أم بعيد ما يوعدون .

فضلا عن أن السلطة إذ تنعدم فى هذه المرحلة — بالنسبة للأشخاص وتقوم بالنسبة للأشياء فقط فإنها تجعل حريات البشر بلا حدود . وغنى عن البيان أنه لا قيام للحرية مع انعدام القيود والضوابط التى تنظم من استعمالها لتجعلها حقيقة واقعة فى متناول الجميع [٢].

ومن أجل ذلك قصرنا البحث على المقارنة بين الديمقراطية الغربية والإسلام فيما يتعلق بحرية الرأى — أو النقد السياسى — من أحكام .

فأما الديموقراطية الغربية : فلأنها قد سارت (نظريا) فى اتجاه الحرية مؤكدة — سواء فى كتابات فقهائها أو فى مواثيقها الدستورية وجوب وجود حريات أساسية

---

(١) راجع د. محمد عصفور — الحرية سنة ١٩٦١ ص ن — وقد أشار إلى ماكتبه L. Pierre Albert : La presse.

تحت عنوان « الصحافة الروسية » حيث قال « إنها خاضعة لسلطة الدولة ومن ثم فإن تطورها رهين بإرادة الدولة عن طريق ماتصدره من قرارات وإجراءات وتوجيهات — كما أن الصحفى الروسى ليس لديه اهتمام بالتعليق أو نقل الأخبار لأنه ينتظر فى ذلك إرادة الدولة »

ولايخفى طبعا أن « الصحافة » هى وسيلة إعلان الرأى والنقد .. ونشره .. وانظر أيضا Haurio A. فى مؤلفه Dr. const. ed 1955. p. 475 حيث قطع بانعدام حرية الرأى فى روسيا وهو مادعا إلى وجود صحافة سرية وتعليقات مكتومه بعيده عن السلطه .

(٢) راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى — فى الحرية والاشتراكية والوحده ص ١١٤ .

يرتكز عليها المجتمع الديموقراطى ، أهمها حريتا العقيدة والرأى ــ والحرية الشخصية ــ وحق الملكية [1]

وأما الإسلام : ففضلا عن أنه تشريع الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .. والعدل الذى تنزه عن كل ظلم وأنه التشريع الكامل الدقيق الذى لا يعتوره نقص أو قصور ، فإن هناك دافعا علميا لهذه المقارنة ، هو ما نص عليه دستور سنة ١٩٧١ فى مصر فى مادته الثانية وما أجرى عليها من تعديل يقرر أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع ....

إن هذا النص فيما يعتقد البعض[2] ــ بحق ــ يصح أن يعد بالنسبة لنهضة جديدة للفقه الإسلامى بشيراً ونذيرا (هكذا) كما يعد مشيرا إلى نهج أو طريق جديد يجب أن يسلكه الباحثون فى القانون فهو يوجب عليهم العناية بالفقه أو الفكر الإسلامى مثل مايعنون ــ بالأقل ــ بالفقه أو الفكر الغربى ، أو الماركسى لدى الدراسة المقارنة مع التشريعات الأخرى ..

هذا فضلا عن أن الشريعة الإسلامية تعد ــ كما هو معلوم ــ أهم عناصر تراثنا الثقافى والقانونى منذ عديد من القرون ، حتى قبيل أواخر القرن الماضى ، حين اتجه المشرو ع لدينا إلى الشرائع الغربية للاقتباس منها والأخذ عنها ..

والدراسة القانونية الحقة ، إنما تستهدف دراسة القانون المطبق أى فى حاضره (القانونى الوضعى) ، والقانـــون فى ماضيـــه (تاريخ القانـــون) ، والقانـــون فى مستقبله .. (الاتجاهات التشريعية .. والاصلاحات التى يجدر بالمشرع أن يأخذ بها فى تشريعاته المستقبلة) .

وبذلك يبدو هذا العلم كأنه كائن حى لا كأنه جثة هامدة راقدة فى قبور نصوص القانون ..

---

(١) راجع د. محمد عصفور ــ الحريه ــ المرجع السابق ص ل .

(٢) راجع د. عبد الحميد متولى ــ القانون الدستورى والأنظمة السياسيه ٧٦ ص ١٥ ، ١٦ .

والشريعة الإسلامية تعد بالنسبة إلى التشريعات لدينا ، ماضيا .. وحاضرا .. ومستقبلا .. ولا ريب أننا نخطيء ولا نصيب إذا جعلنا نصيبها من العناية فى دراستنا دون ما للمبادىء الدستورية الغربية .. أو الماركسية من نصيب .[1]

غير أن تشييد نظرية علمية لحرية الرأى فى الميدان السياسى من وجهة نظر القانون العام ينبغى أن يتخذ من المشروعية إطارا .

المشروعية فى فقه القانون :[2]

يحكم الدولة المعاصرة مبدأ ذو أهمية خاصة هو « مبدأ المشروعية » .. تفريعا عن مبدأ أعلى هو مبدأ « سيادة القانون » ذلك أن الدولة التى نحياها الآن وقد استقر فى تعريفها أنها شخص من أشخاص القانون تلتزم به وتخضع له فإنه يتعين ـــ ترتيبا على ذلك ـــ أن أعمال هيئاتها العامة وقراراتها النهائية لا تكون ـــ خاصة فى مجال الحريات صحيحة ولا ملزمة نافذة فى مواجهة المخاطبين بها ، إلا إذا صدرت بناء على قانون ، وطبقا له .. بل وأحيانا أخرى بالتطبيق الصحيح له ، بحيث إذا صدرت على غير ذلك فإنها تكون غير مشروعة ويكون لكل صاحب شأن ، حق طلب إلغائها ووقف تنفيذها فضلا عن حق طلب تعويض الأضرار التى تسببها .

ولا خلاف فى أن تقرير مبدأ المشروعية على هذه الصورة يمثل فى الدولة المعاصرة أهم الضمانات الجدية والحاسمة للأفراد فى مواجهة السلطة العامة حيث يكونون بمقتضاه فى مأمن من أن تعتدى عليهم الدولة على خلاف ما يجيزه القانون أو بأكثر مما يرخص به .

وتظهر أهمية هذا المبدأ متى أخذ فى الاعتبار ما هو مسلم به ـــ فى فقه القانون العام المعاصر ـــ للسلطة العامة من امتيازات متعددة تكفل لها وحدها حق الأمر والنهى بإرادتها الذاتية الملزمة ثم حق التنفيذ المباشر لأوامرها ونواهيها فضلا عن حيازتها

---

(١) راجع د. عبد الحميد متولى ـــ القانون الدستورى ـــ المرجع السابق ص ١٦ .

(٢) راجع ـــ د. طعيمه الجرف ـــ مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون ص ٣ ومابعدها وقارن د. فؤاد العطار ـــ القضاء الإدارى ص ٢١ .. وأيضا De Laubadeur : Tr. Elementaire de dr. Adm. 1953 - P. 103.

وحدها للقوة الجبرية .

فإذا أضيف إلى ذلك ما هو ملاحظ الآن من تطور فى اتجاه نمو واتساع [١] وتشعب مجالات تدخل السلطة العامة بعد أن تراجعت فكرة الدولة الحارسة .. لتبين كم هو ضرورى إعمال مبدأ المشروعية وكفالة احترامه لأنه مالم تكن الدولة التى تملك هذه الامتيازت والتى أخذت تتدخل فى مختلف أوجه النشاطات ومجالات الحياة .. مالم تكن هذه الدولة محكومة بالقانون وخاضعة له .. لتحولت فى التطبيق وبأقصر طريق .. إلى مجرد قوة قهر مادية تعسفية استبدادية .. ولخرجت بالتالى من مجال القانون . الأمر الذى ينذر بتهديد حقوق الأفراد وحرياتهم العامة ويعرضها للضياع .

وجدير بالذكر أن مبدأ الشرعية هذا ليس من خلق الفكر القانونى الحديث ولا من ابتكاره وإن كان قد استمد منه كثيرا من عناصره ومن مقومات وجوده .. إنه فى الحقيقة نتاج التاريخ الحضارى كله باعتباره أحد الأسلحة التى شهرها الإنسان فى معركة الحرية فى وجه الطغيان والتعسف والاستبداد .

ويشير شراح القانون إلى أن المبدأ مر بمرحلتين [٣] حتى عرفته البشرية على النحو

---

(١) قارن الأستاذ الدكتور سعد عصفور ــ مشكلة الضمانات والحريات العامة فى مصر ــ محاضرات ألقيت على طلبة الدكتوراه بجامعة الإسكندرية سنة ٧٥ / ١٩٧٦ ص ١ حيث يقول « والسلطة التى تتسع تحمل فى طياتها أسباب الإغراء على الانحراف بها عن أهدافها المخصصة والخروج بها عن المجالات المحددة لها .. وهنا تكمن الخطورة على حقوق الأفراد وحرياتهم .. ولاسبيل إلى دفع هذه الخطورة إلا بإيجاد الضمانات التى تحقق الوقاية أو العلاج ، الوقاية التى تتمثل فى تحذير السلطة التنفيذية من إساءة استعمال السلطات المخولة لها وبث الخشية فى نفوس القائمين عليها من مغبة الإساءة .. والعلاج الذى يتمثل فى تزويد الأفراد بالوسائل التى تكفل رد الاعتداء الواقع على حقوقهم وحرياتهم ومساءلة المعتدين عن هذا الاعتداء » ونحن لانتصور وجود مثل هذه الضمانة خارج مبدأ المشروعية .وقارن أيضا د. مصطفى أبو زيد فهمى « القضاء الإدارى ومجلس الدولة سنة ٧٩ ص ٢٠٥ ومابعدها » حيث يرى أن مبدأ المشروعية يكمن فى عدم مخالفة الإدارة لما عساه يوجد من قواعد قانونية نافذة . ولكننا نفضل ــ فى مجالات الحريات ــ ماأثبتناه فى المتن من وجوب أن يكون تصرف الإدارة بناء على قانون Loi أو بالتطبيق الصحيح له . لكى يكتسب شرعيته وذلك ضمانة للحريات وتقديسا لها .

(٢) راجع . Duguit : Tr. de dr. const. T.I, 1921 - P. 488 -

(٣) راجع . Arche : Les Actes de gouvernement et la theorie de pouvoire de guerr 1966 P. 18. =

الذى هو عليه الآن .

المرحلة الأولى : كان فيها اختلاط بين « السيادة » (كمصدر للمشروعية) وأشخاص الحكام ــ وهى الفترة التى تمتد من العصور القديمة حيث سلطان رب الأسرة فرئيس العشيرة أو القبيلة .. إلى العصور الوسطى ثم عصر النهضة والملكيات المطلقة .

أما المرحلة الثانية : فهى مرحلة الدولة الحديثة حيث تم الفصل بين السيادة وأشخاص الحكام ، وقد بدأوا ذلك بالحديث عن العقد الاجتماعى كما صوره « هوبز » وطوره الآخرون إلى أن تم الاعتراف للدولة بشخصية مستقلة بعد نجاح الثورة الفرنسية ١٧٨٩ وإعلان حقوق الإنسان .

المشروعية فى الإسلام :

وعلى الرغم مما وصل إليه تطور مبدأ الشرعية عند شراح القانون فإن الأمر لايزال فى رأى البعض[(١)] ــ بحق ــ موضع اهتزاز إذا أن الشرعية الحقة تغلو غير ذات أثر إذا ماكان القانون الذى تخضع له السلطة ــ أيا كان ، وأيا كانت ــ بيدها أن تشكله كيف ومتى شاءت .

ومن ثم فإن الأمر يغدو خداعا للجماهير ويغدو ملاذها سرابا تلهث واءه .. فإذا جائته لم تجده شيئا ..[(٢)]

ففى وسع الفئة الحاكمة أو المتحكمة أن تصوغ الظلم قواعد ، وتنسج الباطل قوانين ، وتظل الناس بشريعية تنتهك فى ظلها الحريات والحرمات ، بل ترتكب باسمها الجرائم ولآثام[(٣)]، حتى لو كان القانون يحمى الحريات حقا فإنه فى نظر صانعيه ليس

= وقارن ــ د. طعيمه الجرف ــ المرجع السابق ــ و د. على محمد جريشة ــ المشروعية الإسلامية العليا ص ١٥ .

(١) راجع د. على محمد جريشة ــ المشروعية الإسلامية العليا ــ ص ١٧ .

(٢ ، ٣) .. راجع د. ذهنى ووايت ــ مجموعة رسائل فى الأنظمة الدستورية ص ٥١ حيث جاء بها « كان موسيلينى يقول « على أن أفعل ماأريد ولاأعجز أن أجد أستاذا جامعيا يؤلف نظرية علمية يسند بها ماأفعل. وذلك مافعله Rocco إذ نشر مقالا ذا شأن كبير من حيث تقرير المبادىء الدستورية والفلسفية والاجتماعية التى اعتبرها أساسا لمذهب الفاشست ودعامة لنظامه . »

أحسن حالا من آلهة العجوة التى كان يصنعها العرب قبل الإسلام يعبدونها ويسجدون لها حتى إذا ما جاعوا أكلوها !! [1]

وهكذا صار القانون عاجزا عن أن يقيم شرعية تحمى الناس ، فضلا عن أنه — من ناحية أخرى — يمثل عدوانا على حق الله وسلطانه .

ومن ثم تجد الشرعية قيمتها واحترامها إذا كانت السلطة بمجموع درجاتها ، والشعب من ورائها ، يخضعان لسلطان أعلى منهم جميعا وأقوى وأكبر .. وكان القانون ليس من صنع أيديهم بل من صنع ذلك الأقوى والأكبر .. من صنع الله تعالى الذى لامبدل لكلماته .. والكل من بعده — حاكما ومحكوما — عابد له ومطيع ..

وتلك هى الشرعيةالمأمولة .. شرعية الإسلام ، والتى كان يعنيها رسول الله ﷺ بقوله « دوروا مع كتاب الله حيثما دار » [2]

رابعا : منهج البحث والصعوبات التى واجهتنا :

أ — منهج البحث :

لقد أجرينا هذه الدراسة المقارنة فى التزام تام بخصائص المعرفة العلمية من حياد ونزاهة علمية،وموضوعية ..

على أننى كنت دائما « تلميذ حقيقة » إذكانت هى ضالتى ، أنشدها حيث توجد وألتقطها حيث وجدتها [3]. ثم أجرى عليها قواعد الاختبار والتحقيق ..

---

(١) وقارن فى هذا المعنى أيضا قول Duguit إن قيدا لايمكن وضعه أو رفعه أو تعديله إلا وفق مشيئة الشخص الذى يوضع ذلك القيد عليه ، ليس قيدا كما أن القول بأن الدولة يصح وصفها فى هذه الحالة بأنها مقيدة بالقانون — إنما يعد ذلك القول بمثابة ضرب من ضروب الهذرUne simple plaisentrie — مطولة فى القانون الدستورى الطبعة الثانية جـ ٣ ص ٥٤٧ ، ص ٥٤٨ .

(٢) رواه الحاكم — انظر المناوى فى كنوز الحقائق — مطبوع بهامش الجامع الصغير للسيوطى جـ١ ص ١٣٠ وفى نفس المعنى قوله عليه السلام « قيدوا العلم بالقرآن » رواه الديلمى (نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٤) .

(٣) كما ذكر الديلمى بسنده حديثا عن رسول الله ﷺ أنه قال « خذ الحكمة ولايضرك من أى وعاء خرجت » (انظر المناوى فى الكنوز — المرجع السابق جـ ١ ص ١٢٣) .

وكذلك قوله فيما روى عنه عليه السلام « الحكمة ضالة المؤمن » رواه الثعلبى (المصدر السابق جـ١ ص ١٢١) =

والصقل والتمحيص [1].. لتتخذ موضعها الذى يليق بها .. ذلك أن الحقيقة ليست حكرا على كبار المتخصصين فحسب .. فكم من حقيقة أطلقتها الفطرة على لسان البسطاء [2].

وفى سبيل ذلك توخينا الإحاطة الشاملة بموضوعاتها فى الاتجاهين الأفقى والرأسى ولم نقتصر على مجرد السرد أو الوصف ، إنما تجاوزناه إلى التأصيل والنقد والتحليل .. ولم نقف عند بيان أوجه التقارب أو التباعد بين أنظمة الحكم الوضعية المتناظرة والتى وضعها الإنسان ، وإنما تعدينا ذلك وأكملناه بل وقومناه بدراسة مايقابله من أحكام الشريعة الإسلامية التى أنزلها الرحمن [3].

على أننى انتهجت فيما درست — منهج التحليل والتركيب [4] فيما يتعلق بالنصوص والنظم بمعنى تحليل القضايا والمبادىء إلى مكوناتها الجزئية ثم دراستها لاستنباط القواعد الكلية التى تحكم تلك القضايا والمبادىء .. بشكل عام ومجرد لاترتبط بزمان معين أو مكان محدد .

أما الوقائع التاريخية فقد اعتمدنا فى دراستها على المنهج التاريخى التحليلى الذى يبدأ

= كما روى الترمذى وابن ماجه عن أبى‌هريرة ، وابن عساكر عن على أن رسول الله ﷺ قال : « الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها » وقال السيوطى عنه حديث حسن (الجامع الصغير جـ ٢ ص ٩٨) .

(١) قال أبو حاتم الرازى : إذا كتبت (هكذا) فقمش وإذا حدثت ففتش « القمش : جمع الشىء من هنا وهناك» قال القراق : كأنه أراد : اكتب الفائدة ممن سمعتها منه ولاتؤخرها لتنظر هل هو أهل للأخذ عنه أم لافإذا كان وقت الرواية أوالعمل ففتش حينئذ . انظر الباعث الحثيث — شرح اختصار علوم الحديث — للحافظ ابن كثير تأليف أحمد محمود شاكر — طبعة ثالثة سنة ١٩٧٩ م سنة ١٣٩٩ هـ — مكتبة دار التراث — القاهرة — ص ١٣٤) .

(٢) انظر ماجاء بالحديث « .. واقبل الحق ممن جاء به من صغير أو كبير وإن كان — بغيضا بعيدا .. واردد الباطل على من جاء به من صغير أو كبير وإن كان حبيبا أو قريبا » (رواه ابن عساكر عن طريق ابن مسعود وضعفه السيوطى فى الصغير جـ ١ ص ٤٥) .

(٣) قارن — د. ماجد راغب الحلو — الاستفتاء الشعبى ص ٧ .

(٤) راجع وقارن — د. على عبد المعطى محمد — الفكر السياسى الغربى ص ٨٣ — ٨٥

مع الواقعة من بدايتها ويتتبعها عبر العصور على مدى التاريخ . ومن جماع هذين المنهجين كانت دراستنا للموضوع .

ب ــ الصعوبات التى واجهتنا[1] :

غنى عن البيان أنه لكى يكتسب البحث أصالته وترتفع بين البحوث مكانته ، كان لابد أن تأتى فيه بالجديد فضلا عن التجديد[2] . وتلك بلا ريب من الأمور العسيرة التى تبلغ من العسر درجة كبيرة ،[3] خاصة إذا كان الموضوع موضوع الأمس واليوم بل وكل يوم .. ضالة الإنسان من قديم الزمان[4] .

وعليه فإن قلت بعد ذلك أن القديم قد عرض بثوب جديد ، لم أجانب الصواب ، وإن قيل .. هذا بحث عصر ، فذلك جد صحيح .. ولئن قيل .. إنه للأمراء .. لم يكن بعيدا ، وإن قيل .. إنه لكل المسلمين ، فتلك حقيقة .. وإن قيل يستطيع كل إنسان أن يستفيد مما فيه .. فليس غريبا . ولذا قلت إنه كان عسيرا فى تناوله مادة .. ومناخا .

ومما يضفى على هذا العسر عسرا غير يسير أن دراسة دستورية مقارنه بالشريعة

---

(١) نقتصر فى هذا المقام على الإشارة إلى الصعوبات الفنية فحسب دون أن نتعرض لما قاسيناه كثيرا من سوء التنظيم فى المكتبات فضلا عن الصعوبات الإدارية التى كانت تؤدى كثيرا إلى إعاقة البحث .. لولا حماس الباحث وإصراره ..

(٢) التجديد ــ هو أن نأتى بالقديم على حقيقة معناه وتغذيه بعناصر الحياة وتكسبه من وقائعها ومما جد فيها من شئون الفكر والاقتصاد والاجتماع ثروة جديدة لم تكن . إلخ انظر الشيخ محمد أبو زهرة ــ كتابة ابن حنبل ص ٣٩٠ ــ ومشار إليه أيضا فى د. عبد الحميد متولى ــ مبادىء نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة سنة ١٩٦٦ ص ٣٢٠ بالهامش .

(٣) انظر د. عبد الحميد متولى ــ القانون الدستورى والأنظمة السياسية سنة ٧٦ ص ٧ .

(٤) راجع مقال د. حسن صعب ــ مجلة « العربى » العدد ٢٨ بتاريخ مارس ١٩٦١ ص ٢٥ ــ ٢٨ حيث يقول « إن تكريس حقوق الإنسان وواجباته فى وثيقة دولية كإعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان هو تتويج لخمسة آلاف عام من الجهاد الإنسانى فى سبيل تحقيق حق الإنسان لافى الحياة وحدها بل وفى الحياة الخيرة وأن كل نظام سياسى أو اقتصادى . وطنى أو عالمى لايتخذ تطبيق هذه الحقوق غاية له هو نظام فاسد ومصيره العاجل أو الآجل التهافت والانهيار » وقد أشار إليه أيضا د.محمد عصفور ــ الحريه ــ ص ع .

الإسلامية ، مما يحتاج إلى إلمام غير قليل وإحاطه شامله .. بل ودقيقة ، بتخصصين[1] متمايزين من تقسيماتنا العلمية الحديثة ، هما القانون الدستورى والشريعة الإسلامية

وغير خاف على ذوى الألباب أن البحوث العلمية فى الموضوعات ذات الصبغة السياسية ــ وبخاصة موضوع حرية النقد السياسى ــ هى شجرة لاتنبت بذورها ولاتزدهر وتعلو غصونها ــ إلا فى تربة الحرية ... وفى جو الحرية ..

وفى ذلك تفسير لما يذكر عن كبير الباحثين والمؤلفين (فى المسائل الدستورية) من فقهاء المسلمين القدامى وهو أبو الحسن الماوردى ــ الذى عاش فى عهد بعض الخلفاء العباسيين المستبدين ــ من أنه بعد أن وضع كتابه الشهير « الأحكام السلطانية » أوصى بألا ينشر كتابه هذا إلا بعد وفاته [2]!!

فلم تكن تقتصر الصعوبات على مادة البحث كما أشار إلى ذلك من كتب فى هذا المضمار [3] بل كانت ــ وبحق ــ تكمن فى أمانة الكلمة ونزاهة البحث فى مضمار غلبت فيه التعمية والتعميم .. وإذكاء الأهواء ، وتملق الحاكمين ، إيثارا للسلامة وبعدا عن الندامة ، أو طمعا فى عرض زائل ممايتفضل به ذوو السلطان شراء للذمم والضمائر ..

وإذا كانت تعاليم الإسلام وتسامحه تأبى التزمت والتعصب حقا ، فإن عقيدة التوحيد تتأبى على الجبن والخور أيضا . ومن ثم فقد عاهدنا الله أن نلتزم تلك الأمانة ولانشترى بآياته ثمنا قليلا [4]، وأن نستهدى بما روى عنه عليه السلام من قوله « لايمنعن أحدكم هيبة الناس أن يقول الحق » [5].

---

(١) انظر د. ماجد الحلو ــ الاستفتاء الشعبى ص ٧ .

(٢) انظر د. عبد الحميد متولى ــ الحريات العامة ص ٧ .

(٣) راجع د. فؤاد النادى ــ مبدأ المشروعية فى الإسلام ، د. ماجد الحلو المرجع السابق ، د. على محمد جريشه المرجع السابق ص ١٩ ، عبد القادر عوده ــ مقدمة كتابه « التشريع الجنائى الإسلامى »

(٤) قارن التفسير الفريد للقرآن المجيد ــ د. محمد عبد المنعم الجمال جـ ١ ص ٤٤ ، ص ٤٥ ، ص ٧٢ ، جـ ٢ ص ١٥٩ .

(٥) ابن ماجه نقلا عن المناوى ــ فى الكنوز ــ المرجع السابق جـ ٢ ص ١٨٤ .

فنحن ممن يندب أن يأخذ العلماء والباحثون بالعزائم ولايترخصون [1] ، ذلك أنه إذا كانت الرخصة خير ورحمة بالضعفاء فى الدنيا ، ففى العزيمة أكثر الخير وأجزل الفضل فى الآخرة .. وهى خير وأبقى ـــ لقوله تعالى : ﴿ وأن تصوموا خير لكم ﴾ ولقوله عليه السلام : « سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قام إلى إمام جائر .. فأمره ونهاه .. فقتله » الحديث[2] وكذلك قوله عليه السلام « قل الحق وإن كان مرا لاتخف فى الله لومة لائم »[3] .

وعلى ذلك كان البحث ـــ قدر ما وسعتنا الطاقة ـــ تطبيقا عمليا وأمينا لحرية الرأى .. فلم نكد ندع رأيا إلا أبدينا عليه نقدا .. ولانقدا إلا أبدينا فيه رأيا .. ذلك أن النقد العلمى هو سبيل التقدم والنهوض ـــ فإذا لم تتسع له صدورنا وضاقت به أفاق أفكارنا لم نكن ـــ إذن ـــ أهل علم ولاأهلا للعلم .. ألم يكن للصادقين من الناقدين فضلا إن أخطأوا وأفضالا إن أصابوا ؟![4]

---

(١) راجع د. على محمد جريشة ـــ دعاة لابغاة سنة ١٩٧٩ الطبعة الأولى ـــ دار البحوث العلمية ـــ الكويت ص ٤٢ حيث يقول « إن الرسول عليه السلام لم يترخص حين اشتد به أذى الكفار ـــ ودعاه عمه أن يلين ولكنه قال « والله لو وضعوا الشمس فى يمينى والقمر فى يسارى على أن أترك هذا الأمر ماتركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه » ولم يترخص أحمد بن حنبل حين دعاه الحكام إلى أن يقول أن القرآن مخلوق بل احتمل الأذى والعذاب . ولم يترخص سيد قطب حين دعى ليقول إن الحكم ليس جاهليا لينقذ رقبته من حبل المشنقة ، ولم يترخص غيرهم ممن احتملوا العذاب فى سبيل كلمة الحق لأنهم علموا أن ثباتهم يبقيهم مشاعل على الطريق تضىء لمن خلفهم ـــ وهم كثير ـــ وأن لينهم مع الباطل وترخصهم يطفىء أضواءهم .. وكم من الناس أطفأ بترخصه نوره الذى أتاه الله .. وكم من الناس انزلق أكثر من ذلك ليصح فيه قول الله : ﴿ واتل عليهم نبأ الذى أتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين . ولوشئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب .. ﴾ (الأعراف / ١٧٥) .

(٢) الترمذى والحاكم والضياء ، عن جابر وصححه السيوطى فى الصغير جـ ٢ ، ص ٣٥ .

(٣) عن عبد بن حميد فى تفسيره ، والطبرانى عن أبى ذر . وحسنه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ١١١ .

(٤) انظر د. عبد الحميد متولى ـــ المفصل فى القانون الدستورى جـ ١ طبعة ١٩٥٢ المقدمة .

خامسا : تقسيم البحث :

وتحقيقا لما أسلفنا ينقسم البحث وفقا لما يلى :ـــ

فصل تمهيدى ـــ ويبحث فى مفهوم الحرية وتطوراته والحريات العامة ومكان حرية الرأى السياسى منها وإرجاعها إلى أصولها التاريخية البعيدة .. بدءًا بما كانت عليه فى دولة المدينة الإغريقية فالعصور الوسطى حتى قيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ .. ثم فى العصر الحديث (فى الفكرين الديمقراطى والماركسى) مقارنا بالإسلام .

الباب الأول : ويبحث فى الأسس الذى تستند إليها مشروعية حرية الرأى السياسى فى الفقه الديمقراطى والإسلام . وينقسم إلى الفصول الآتية

الفصل الأول : الأساسى الفلسفى « غير الرسمى »

الفصل الثانى : الأساس القانونى .

الفصل الثالث : أساس حرية الرأى السياسى فى الإسلام سواء فى المصادر النقلية أو التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين .

الباب الثانى : ويبحث فى حدود حرية الرأس السياسى وضوابطها فى الديمقراطية الغربية والإسلام ويشمل :

مبحث تمهيدى ـــ فى الفرق بين التنظيم والتقييد

الفصل الأول : فى النظام العام كحد سلبى لحرية الرأى السياسى .

الفصل الثانى : فى المصلحة العامة كحد إيجابى لحرية الرأى السياسى .

الفصل الثالث : فى ضوابط ممارسة حرية الرأى السياسى .

الفصل الرابع : موقف الإسلام من حدود حرية الرأى السياسى وضوابطها .

خاتمة : وتتناول الفقرات الآتية :

(١) الأسباب التى جعلت الإسلام متفوقا فى أحكامه على سائر التشريعات الوضعية .

(٢) شذوذ القوانين المقيدة للحريات فى النظرية الديموقراطية والإسلام .

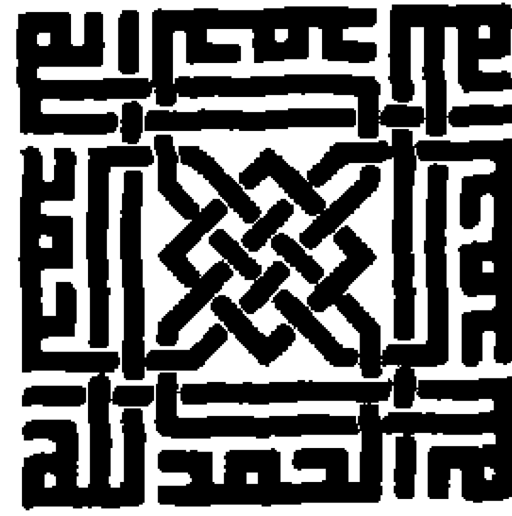
وبعيد عنى الادعاء بأنى وفيت البحث فى كل مابحثت ..

وإذا كانت هذه الرسالة على طولها — قد قصرت عن أن تنال غاية ماتناولت .. فانى أرجو أن يوفق من يأتى بعدى من الباحثين إلى سد كل منفذ من منافذ النقص فيها،وإلى ملافاة كل مأخذ من المآخذ التى لم أوفق فى تلافيها .

وأسأل الله أن يتقبل هذا العمل .. فإذا تقبله ، بارك فيه — على القصور والتقصير — وحسبنا أنا طلبنا العلم لغير الله ، فأبى أن يكون إلا لله .

فلله الحمد فى الأولى والآخرة وهو الموفق وهو المستعان

الباحث ...



فصل تمهيدى
تطور مفهوم الحرية

تقـديم

على الرغم من أن الحرية قيمة من القيم القليلة التى أجمعت البشرية فى أطوارها المختلفة على الإيمان بها ، إلا أن المشكلة الكبرى هى فى وصول المذاهب والنظم إلى معنى واحد متفق عليه لهذه الحرية ..

فعلى نحو مااختلفت الشعوب والأمم فى عبادة الله واعتناق الدين المؤدى إلى الخلود والجنة ، اختلفت المذاهب والنظم فى تعريف الحرية ..

وإذا كان من الضرورى لكى نبدأ دراسة مجدية عن الحرية ، أن نبدأ بمحاولة للتعريف بها ، وكان هذا التعريف يثير العديد من المشكلات الدقيقة ، شأنه فى ذلك شأن التعريف بسائر القيم ــ إذ أن معنى الحرية نسبى يتفاوت بتفاوت المذاهب والنظم والفلسفات ..

وكان هذا البحث لايتسع لعرض المشكلات الفلسفية الدقيقة والمتعددة التى يثيرها معنى الحرية ، كى لانخرج على مقتضى التمهيد لدراستنا الأصيلة ..

.. فإننا سوف نعرض مشكلة واحدة وفى خطوطها العامة ــ هى تحديد المعنيين السياسى والاجتماعى للحرية فى الأنظمة الثلاث الكبرى التى تتصارع سياسة الحكم فى عالم اليوم ــ وهى : الديمقراطية الغربية ، الاشتراكية الماركسيـة ، والإسلام .. وذلك من خلال المباحث الآتية :

المبحث الأول
مفهـوم الحريـة

غلبة النزعة الميتافيزيقية فى فهم الحرية فى عصر النهضة :

انقسم المفكرون فى عصر النهضة ، وفلاسفتها — فى التعريف بالحرية إلى مدرستين :

ترى أحداهما أن الحرية هى قدرة الإنسان أو سلطته فى التصرف ، بينما ترى الأخرى أنها حكم العقل[1].

مدرسة الإرادة :

فالمدرسة الأولى ويمثلها « لوك » وفلاسفة آخرون من بعده تأثروا به فى فرنسا وألمانيا وانجلترا ، ترى أن الحرية إرادة ولهذا تعرفها بأنها قدرة الإنسان أو سلطته فى أن يفعل أو أن يقدم على أن يفعل أى تصرف معين .. أو حسب تعريف « دافيد هيوم » هى القدرة على التصرف طبقا لما تحدده الإرادة .

مدرسة حكومة العقل :

والمدرسة الثانية : ويمثلها « كانت واسبينوزا وروسو وهيجل وبرادلى وعبر عنها شعرا « ميلتون » وترى أن الحرية إرادة خاضعة للعقل أو هى حكومة العقل أو الضمير .

وهذا التعريف مرتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة الأخلاقية التقليدية التى مهد لها أرسطو ، والتى تصور الإنسان على أنه ذو صفة مزدوجة من العقل والعاطفة ..

بل لقد قسم الفلاسفة ذات الإنسان إلى ذاتين اثنين :

(١) ذات حيوانية تعد ذاتا غير حقيقية أو غير عاقلة .

---

(١) راجع فى تفصيل ذلك . cranston M.: Freedom . A new Analysis. Longman 1953 . 23 - 32
وقد أشار إليه أيضا د. محمد عصفور — الحرية — سنة ٦١ ص د . بالهامش .

(٢) وذات عاقلة هى الذات الحقيقية .

وسندهم فى هذا التقسيم أنهم يعتبرون أن العقل هو الخصيصة المميزة الضرورية للإنسان . ورتبوا على ذلك أن تصرفات الإنسان تتحدد نتيجـة الصراع بين هاتين الذاتين وتغلب أحداهما على الأخرى ، وأن الحرية فى نظرهم لاتتحقق إلا بإخضاع الذات غير العاقلة (الحيوانية والتى تحاول دائما اغتصاب قياد الإنسان) للذات العاقلة التى تعد وحدها الذات الحقيقية .

ومعنى ذلك أن الإنسان لايعبر عن طبيعته الخاصة والأساسية خير تعبير إلا فى إرادته للغايات التى يقيمها العقل أمامه ، أما إذا حكمت سلوكه الرغبات غير العاقلة ، خان طبيعته وانحدر إلى مستوى الحيوانات .

ولقد عبر « سبينوزا » عن هذا المعنى بقوله « إن الحرية هى أن يعيش الإنسان خاضعا لأمر العقل وحده » وقال « كانت » : « إن الحرية هى استقلال الإنسان عن أى شىء فيما عدا القانون الخلقى وحده » .

فالحرية تعنى ممارسة الإرادة العاقلة .. أو الوصول إلى حالة من ضبط النفس بتمكين السلطة للعقل فى أن يحول بين القوى غير العاقلة (من رغبات وعواطف) ، وبين السيطرة على الإنسان وتوجيهه .

عقم الدراسات الميتافيزيقية فى التعريف بالحرية : (١)

ولقد مرت حقبة طويلة طغى خلالها هذا الأسلوب الميتافيزيقى فى بحث المشكلات الإنسانية الكبرى ، ولهذا كانت الدراسات الأوروبية القديمة للحرية ـــ خصوصا منذ عصر النهضة ـــ دراسات ميتافيزيقية مجردة ومثل هذا الدراسات تبعد كثيرا عن واقع الناس الذى يعيشون فيه ولاتضع حلولا للمشكلات الحقيقية التى تواجههم ..

---

(١) راجع د. محمد عصفور ـــ الحرية . ص د ، هـ .

يضاف إلى ذلك أن المعانى المثالية للحرية والمعبرة عن انتصار الإنسان على ذاته ، هى مجرد أوهام ولم تعد تهز قلوب الناس أو تثير إهتمامهم فهم يعلمون حق العلم أن الظروف الاجتماعيه التى تحيط بالإنسان تحول حتى دون تحقيق هذا المعنى الأدبى ، لأن الإنسان لم يعد يملك هذه الحرية الميتافيزيقية التى تفترض قدرة مطلقة للإنسان فى أن يتحكم فى ذاته وتصرفاته طبقا للقانون الأدبى .

وحتى إذا وفق كل إنسان فى السيطرة على ذاته فإن ذلك ليس من شأنه حل المشكلات التى تقوم بين هذا الإنسان الحر ، وبين المجتمع الذى يعيش فيه ، والدولة التى توجهه .

وقد أدى ذلك إلى أن يعاد بحث مشكلة الحرية فى صورة جديدة أكثر واقعية هى صورة الإنسان فى المجتمع وفى موجهة سلطة الدولة .

الاتجاه إلى الواقعية فى فهم الحرية فى العصر الحديث :

والواقع أن الإنسان ليس كائنا منعزلا عن أقرانه حتى تتحقق حريته بتصرف إرادى من جانبه ، وإنما هو إنسان يعيش فى مجتمع ويخضع لدولة ، ولذلك فليس ثمة محل للحديث عن الحرية المجردة باعتبارها أمرا يخص الفرد وحده ، وإنما يجب أن ينظر إليها فى ضوء علاقة الإنسان بكل من المجتمع الذى يعيش فيه ، والدولة التى تحكمه .

وقد نظر فقهاء الغرب فعلا إلى الحرية على هذا النحو ، غير أنهم انقسموا شيعا ، تبعا للزاوية التى اتخذوها للوصول إلى مايبتغون .

فبعضهم يتخذ زاوية الفرد فى تخلصه من قيود معينة يفرضها التعقيد الذى يصاحب تطور المجتمع ومايقتضيه هذا التطور من أساليب التحضر المعقدة .

بينما يتخذ البعض الآخر زاوية المجتمع كله فى حياته حياة متحضرة .

الحرية فى قطاعات النشاط السياسى والاجتماعى :

والمتأمل فى النظريتين العاطفية ، والتقدمية [1] ، يجد أنهما صدرتا عن تصور جديد للحرية ، هو اختفاء القيود ..

غير أنه لما كانت النظريتان تتفاوتان فى الصورة التى ترى كل منهما أنه يتحقق بها مثلها الأعلى للمجتمع ، فإنهما تتفاوتان حتما فى تحديد نوع القيود التى تتحقق الحرية باختفائها .

فالنظرية العاطفية : تعتبر أقسى قيود الحرية هى التى تتمثل فى قيام نظم الحكم . وهى لذلك تمد بصرها إلى الماضى حيث كان يقوم فى الخيال عصر ذهبى تحققت فيه الحرية نتيجة لحياة الناس على فطرتهم حياة طبيعية ليس فيها حكام ومحكومون .

أما النظرية التقدمية : فإنها تعتبر أن الصورة الأساسية للقيود هى الطبيعة ، ولذلك تتطلع إلى الأمام إلى عصر مأمول لاتتحقق فيه الحرية إلا بإطلاق قوى التقدم عن طريق السيطرة على الطبيعة .

وتعريف الحرية من زاوية الحياة الفطرية أو الحياة المتحضرة هو تعريف أقل تجريداً أو أكثر تحديدا من التعريف الأدبى للحرية لأنه لاينظر إلى الحرية فى ذاتها من (حيث اتصالها بإرادة الإنسان وتصرفه مع نفسه) وإنما ينظر إليها من زاوية القيود التى تتخلص منها البشرية جمعاء فى بقائها فى حياة الفطرة أو انتقالها إلى الحياة المدنية المعقدة .

ومعنى ذلك أنه قد أصاب معنى الحرية المجرد تطور هام حيث صارت تعنى — التخلص من بعض القيود .

وقد أدت المقابلة بين الحرية ، والقيود التى يتم التخلص منها إلى زيادة فى تحديد

---

(١) راجع فى تفصيل ذلك — د. محمد عصفور — الحرية — المرجع السابق ص ز وقد أشار إلى مؤلف Cranston السابق الإشارة إليه .

معنى الحرية .

غير أنه ماكان مثارا للخلاف بين النظريتين (العاطفية والتقدمية) ، لم يعد أمرا مقبولا فى هذا العصر الذى يؤمن بالتقدم غير المحدود ، وحيث لايقيس الناس مدى مايتمتعون به من حرية بمدى اقترابهم من حياة الفطرة أو بعدهم عنها ــ فوجب أن يتحدد معنى الحرية وقيودها فى ضوء الظروف الواقعية التى تربط تحقيق الحرية (على نحو ما) بتوافر أكبر قدر ممكن من ثمرات الحضارة والعلم وكذلك ببلوغ الناس أرفع مستوى ممكن للمعيشة .

ولما كانت هذه النظرة ــ التى تسود العالم كله الآن ــ لاتتحقق إلا بالمزيد من سلطة الدولة ، وتشعب اختصاصاتها ، فقد عاود الفكر الغربى النظر إلى الحرية من زاوية الفرد فى ضوء السلطة المتزايدة للدولة فى كافة المجالات (١).. فاعتبرت الحريات

---

(١) قارن تعريف الفقه المعاصر للحرية بأنها مركز للفرد ينطوى على مكنته فى اقتضاء امتناع السلطة عن الإتيان بعمل .. ولذا فإنها تتجسم عملا فى صورة تحديدات ترد على السلطة العامة أو بمعنى آخر إسقاط قيد كان يعوق الفرد فى تعبيره عن ذاتيته . راجع ذلك

Barthélemy Joseph : Essia d'une theorie des droits subjectifs des administrés dans

La droit administratif Francais .

These Toulomse 1899 P, 119 et s.

وقد أشار إليه أيضا د. نعيم عطية فى رسالته فى النظرية العامة للحريات الفردية سنة ١٩٦٥ الدار القومية للطباعة والنشر ــ القاهرة ص ١١٠ وانظرا أيضا نقله لهذا الرأى فى ص ١٠٨ ومابعدها وقارن

- Choumenkowitch : Les droits subjectifs puplics des particuliers . these paris 1914 P. 185 et s.

وأيضا

- Waline, Marecel : L'individualisme et le droit Paris 1948

وأيضا

- Esmein : Elements de droit const. T.l. 8 ed. 1921 & 1927 P. 580 et s. أيضا

وأيضا

- Jhon stewart Mill : On Liberty

وقد قام بترجمته إلى العربية طه السباعى باشا سنة ١٩٢٢ ص ١٧ .

وأيضا =

متعددة بقدر تنوع القيود والعوائق والأعباء التى يجب التخلص منها .. ولهذا السبب ظهرت أوصاف عديدة للحرية (كالحريات السياسية والاقتصادية والدينية .. الخ) غير أنه لم يكن من نتيجة هذه الأوصاف الوصول إلى اتفاق على معنى واحد للحرية وإنما ظل الجدل محتدما فى شأنها.[(1)]

النسبية فى معنى الحرية :

والظاهر أن الحرية ــ حتى لو تحدد نطاقها وأعطيت وصفا معينا (سواء كان سياسيا أو اقتصاديا أو دينيا .. الخ) ــ تظل معنى نسبيا ، يتفاوت بتفاوت الزاوية التى ينظر منها إليها ، أهى الحرية من قيد معين ؟ (أى بمعناها السياسى) ، أو الحرية بقصد تحقيق غرض معين ؟ (أى بمعناها الاجتماعى) ولهذا قيل أن روزفلت كان من أكبر السياسيين توفيقا فى توضيح هذا المعنى حيث لم يقنع بالتحدث عن الحرية المجردة وإنما قام بتحديد القيد الذى يطلب التحرر منه .. أو لأى غرض تمنح الحرية ..

ولقد كان هذا التحديد واضحا فى معانى الحريات الأربعة الأساسية التى أعلن أنها غاية الحلفاء فى الحرب العالمية[(2)] الثانية وذلك إما بتحديد غايتها (التحرر من الخوف ــ والتحرر من العوز) وإما بتحديد القيود التى يستهدف التخلص منها وذلك بوصف نوع الحرية المكفولة (حرية العبادة وحرية الرأى)[(3)]

= - Morange Georges : Contribution à une theorie generale de libértes publiques , These Nancy 1940 p. 5 & 51.

وقد أشار إليه أيضا د. محمد زكى أبو عامر فى مؤلفه « الحماية الجنائية للحرية الشخصية » سنة ١٩٧٩ ص ٣ .

(١) راجع فى كل ماتقدم وتفصيله د. محمد عصفور ــ الحرية ص د ه ،ز ، ح .

(٢) راجع وقارن ــ الموسوعة العربية الميسرة ــ إشراف شفيق غربال ــ القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٧١١ حيث جاء بها « أعلن الرئيس الأمريكى روزفلت فى ١ / ١ / ٤١ فى رسالته للكنجرس أنه يجب أن تسود العالم حريات أربع هى « حرية التعبير ــ حرية العبادة ــ التحرر من الخوف ــ التحرر من الحاجة » وقد جمعت فى ميثاق الأطلنطى .

(٣) راجع Granston المرجع السابق ص ٨ ــ ١٤ .

غير أنه من الواضح أن الحريات الأربعة السابقة ، والحريات العديدة الأخرى التى تظهر الآن فى الدساتير أو الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، تنتمى إلى عدة قطاعات أهمها قطاعان :

قطاع سياسى قانونى تظهر الدولة فيه باعتبارها منظمة ذات سلطة سياسية قانونية . وقطاع اجتماعى يظهر فيه نشاط الدولة جنبا إلى جنب مع نشاط هيئات أخرى ، بل وقد يعارض فيه هذا النشاط الأخير .

والواقع أن الحرية بمعناها الشائع الآن صارت تنصرف أساسا إلى معنى الصلة بالدولة أو بالمجتمع .

ففى صلة الفرد بالدولة : يثور البحث فيما إذا كانت الحريات توجد كحقوق طبيعية وليست للدولة مهمة أخرى سوى رعايتها وإنما يتحدد دورها بدور الدولة الحارسة .

أم أن هذه الحريات مجرد امتيازات تخلع على الفرد وتستطيع الدولة استردادها.ومن الطبيعى أن تختلف الحلول تبعا للمكان الذى يعطى للحرية فى النظام السياسى فمكانها عند الديموقراطية مثلا غيره عند الاشتراكية الماركسية .

وفى صلة الفرد بالمجتمع والإنتاج : يثور البحث أيضا عن حريات للفرد من طبيعة أخرى هى حريته فى حدود نظام الإنتاج ، وعن حقوقه وواجباته فى المجتمع ، وماإذا كان يترك وشأنه فى علاقاته مع باقى أفراد المجتمع ، أم أن هذه العلاقات يجب أن تخضع لضوابط ومبادىء معينة .

ونجد فى هذا النطاق أيضا عدة حلول تتفاوت بتفاوت المثل العليا التى يسعى كل مجتمع إلى تحقيقها .

فالمذهب الفردى [1] ــ وهو الفلسفة الاجتماعية للديموقراطية الغربية ــ يقرر أن

---

(١) منذ ظهوره فى القرن التاسع عشر وقبل أن يتطور فى القرن العشرين .

الحرية تعنى ترك الأفراد أحرارا فى نشاطهم الاقتصادى لأن هذا هو جوهر حرية الإنسان .

والمذاهب الاشتراكية ــ بل وسائر المذاهب الاجتماعية ــ اليسارية ، ترى أن ــ الفردية تلجأ إلى المغالطة عندما تدعى أنها تدافع عن حرية الإنسان ، فى حين أنها فى الحقيقة تحمى سلطة الأقوياء القلائل فى استغلال الجماهير الفقيرة .

كما ترى أن الفردية تمعن فى الخطأ عندما تنظر إلى الحرية نظرة سياسية أو قانونية بحتة ، فى حين أنها أولا علاقة اجتماعية بين الإنسان الذى يجب أن يعيش ، وبين المجتمع أو الدولة التى تسيطر ..

ولذلك تدعوا المذاهب الاشتراكية بكافة صورها إلى وجوب إخضاع المجتمع كله للمبادىء المثالية التى أعلنت الديموقراطية احترامها فى النطاقين السياسى والقانونى وخصوصا مبدأ المساواة[1] .



(١) راجع فى كل ماتقدم ــ د. محمد عصفور ــ الحرية ص م ، ن ونشير إلى أن الديموقراطية الغربية قامت أساسا على الحرية السياسية فحسب أى حرية الفرد إزاء السلطة بقصد حمايته منها دون أن يكون لها مضمون اجتماعى ثم تطورت فامتزجت بالحقوق الاجتماعية الجديدة ــ قارن د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٣٩ ، ص ٧٠ .

المبحث الثانى
الحريات العامة ومكان حرية الرأى فى الميدان السياسى منها

غنى عن البيان أنه لكى نتعرف مكان حرية الرأى فى الميدان السياسى من الحريات العامة وجب أن نقدم بتصورات العلماء والفقهاء فى تقسيماتهم الأخيرة حتى يتكون لنا من جماع العرض صورة كاملة لخريطة الحريات العامة وتظهر عليها حرية الرأى السياسى واضحة جلية . وهو مانحاوله فى المطالب الآتية :

المطلب الأول : تقسيمات الفقهاء للحريات العامة .

المطلب الثانى : مكان حرية الرأى فى الميدان السياسى من الحريات العامة .

المطلب الأول
تقسيمات الفقهاء للحريات العامة

فى الفقه الوضعى المقارن :

تتابعت تقسيمات الفقهاء للحريات العامة ، وكان حتما أن تختلف تبعا لاختلاف المعايير التى اتخذها كل فريق .. وفيما يلى نعرض أهم هذه التقسيمات :

(١) تقسيم Esmein [(١)] والملاحظ عليه أنه تقسيم غائى اتخذ من الغاية المبتغاه من الحرية معياره فى هذا التقسيم ، وكان فى ذلك متأثرا بوثائق الثورة الفرنسية ١٧٨٩ وقد قسم الحريات الفردية إلى قسمين رئيسين [(٢)] :

يشتمل الأول منها على المساواة المدنية بفروعها الأربعة ــ أمام القانون ، أمام القضاء ، فى الضرائب وتحمل الأعباء العامة ، وفى تولى الوظائف العامة .

---

(١) راجع Esmin : Elements de droit const. 8 ed. Tl p. 583 et s.

(٢) ردد هذا التقسيم جان سالفير فى رسالته سنة ١٩٣٢ ــ انظر د. عبد المنعم فهمى « عمال الإدارة وحرية الرأى » سنة ١٩٧٧ ص ٢٦ .

ويشتمل الثانى على الحرية الفردية .. وهى عنده تؤلف مبدأ عاما ذا تطبيقات متعددة ..

من هذه التطبيقات مايمس المصالح المادية للفرد ونجد فيها الحرية الفردية بمعناها الضيق أو الحرية البدنية ، والأمن الشخصى ، والملكية ، وحرية التجارة والصناعة والعمل ، وكذلك مايتعلق باحترام الفرد فى خصوصياته وتتضمن حرمة المسكن ، وسرية المراسلات ..

وهذه الحريات هى ماعبر عنها روزفلت بأنها حريات تستهدف تحقيق غاية .

ومنها مايمس المصالح المعنوية للأفراد ، ونواجه فيها : حرية العقيدة ، والعبادة وحرية الأفراد فى تبادل آرائهم .. وتتضمن .. حرية الاجتماع وحرية الصحافة ، وحرية التعليم ، وحرية تكوين الجمعيات .

وهى مايعبر عنها أيضا بالحريات التى تستهدف إسقاط قيد .

هذا ولقد تجاهل إيسمان الحقوق الاجتماعية وأخرجها من دائرة الحقوق والحريات العامة .

(٢) تقسيم العميد هوريو Hauriou

وقد اقتفى الأستاذ أندريه هوريو أثر هذا التقسيم [(١)] ، فهو يقسم الحريات العامة إلى ثلاثة طوائف :

الأولى : وتشمل حرمة الحياة الخاصة .. ويندرج تحتها الحريات الأصولية القديمة وتتضمن الحريات البدنية ، وهى حريات الحياة ، وحق الأمن ، وحرية الذهاب والإياب (التنقل) والتحرر من العبودية ، كما تتضمن حريات العائلة والملكية الخاصة وحرية التعاقد وحرية العمل والصناعة (أى فى غالبيتها حريات تحقيق غاية ، أو مادية) .

---

(١) انظر - André Hauriou : précis de droit const. 3 ed 1929 .

الثانية : وتشمل الحريات الروحية : وهى تظهر عندما يقل ضغط الحياة الأولية للحياة اليومية على الأفراد ، فحينئذ تراهم يسعون إلى التأثير فى أقرانهم وتدخل ضمن هذه الطائفة .. حرية الضمير ، وحرية التعليم وحرية الصحافة ، وحرية الاجتماع .

وقد عنيت دساتير نهاية القرن الثامن عشر ــ على الأخص ــ بإبراز هذه الحريات والتمسك بها (وهى فى غالبيتها حريات إسقاط قيد) .
الثالثة : وتشمل ماأسماه بالحريات الفردية الخالقة لأنظمة اجتماعية : وتتضمن حرية تكوين الجمعيات ، وحرية تكوين الشركات ، وحرية تكوين النقابات ، وحرية تكوين الطوائف والمؤسسات .

(وهذه الطائفة تتداخل فى الطائفتين السابقتين من حيث معيار تحقيق الغاية أو إسقاط القيد) .

(٣) تقسيم العميد دوجى Duguit

ميز العميد دوجى بين الحريات السالبة ، وهى التى تظهر كقيود على سلطة الدولة ، والحريات الإيجابية ، وهى التى تتضمن خدمات إيجابية تقدمها الدولة إلى الأفراد .[١]

ويقربنا هذا الرأى من تفرقة الكتاب السوفيت بين الحريات الحقيقية الملموسة وهو مايصفونه بالحرية فى نظامهم ، وبين الحرية النظرية أو الرجعية التى يصفون بها الحرية فى الدول الرأسمالية .

على أن دوجى لم يجعل من هذه التفرقة أساسا لتقسيم عام للحقوق والحريات فيما يرى البعض بحق[٢].

(٤) وقريب من هذا التقسيم تحليل العلامة الألمانى Jellinek لحقوق الأفراد إلى

---

(١) Duguit,l. : Truite de droit const 2 ed . paris 1923 R 3 P.et S .

(٢) انظر د. عبد المنعم فهمى مصطفى ــ عمال الإدارة وحرية الرأى ص ٢٨ .

ثلاثة عناصر هى[1]:

الأول : العنصر النشط Statut actif ويشتمل على حق الفرد فى أن يسأل الدولة القيام بأعمال إيجابية .

الثانى : ويشتمل العنصر الايجابى Statut positif ويتكون من حق الأفراد فى أن يساهموا فعلا فى إدارة شئون البلاد .

الثالث : ماأسماه بالعنصر السلبى Statut negatif وهو عبارة عن مجموع من الحريات الفردية التى تسمح للفرد بأن يدفع تدخل الدولة فى شئونه .

(٥) تقسيم بلانتى planty[2]

يرى بلانتى تقسيم الحريات إلى قسمين :

الأول : ويشمل الحريات الفردية .. وتتضمن حرمة الحياة الخاصة ، وحرية التجارة والصناعة ، وحرية العمل ، وحرية الرأى ، وحرية العقيدة .

الثانى : ويشمل الحقوق الجماعية التى تتضمن حق المشاركة ، والحق النقابى وحق تكوين الأحزاب أو الانضمام إليها .

(٦) التقسيم الشائع فى الفقه والدساتير المعاصرة :

ومن التقسيمات الشائعة فى كتب الفقه الحديث[3] والتى استخدمتها بعض الدساتير المعاصرة[4]..تقسيم الحقوق والحريات العامة إلى :

* حقوق وحريات تقليدية تتقرر للفرد بصفته كائنا مجردا أى لكونه إنسانا .
* وحقوق اقتصادية ، واجتماعية ، والأخيرة وليدة الفكر الحديث وتقرر للأفراد بوصفهم أعضاء فى جماعة منظمة[5].

---

(١) راجع د . مصطفى كامل شرح القانون الدستورى ص ٣٨٧ .

(٢) انظر - Planty A. : Tr. Pratique de fonctions publiques 1955 pp. 8 et s.

(٣) انظر د. عثمان خليل ــ المبادىء الدستورية العامة ــ مشار إليه فى عمال الإدارة وحرية الرأى ص ٥٩

(٤) الدستور الفرنسى سنة ١٩٤٦ .

(٥) انظر ــ بيدو ــ الوسيط فى القانون العام ص ٨٧ وما بعدها .

وقد استقرت هذه التفرقة فى الأذهان رغم قابليتها للنقد .

فى الفقه المصرى :

تابع فريق من الفقهاء المصريين التقسيم الذى قال به Esmein من حيث إرجاع الحقوق العامة إلى ركنين هما : المساواة ، والحرية ، وتقسيم الحرية إلى مظاهر متعددة ، منها ما يتعلق بالمصالح المادية ، ومنها مايتعلق بالمصالح المعنوية (١)

بينما رأى فريق آخر من الفقهاء تقسيم الحقوق والحريات إلى قسمين (٢) :

*** القسم الأول :**

ويشمل الحقوق والحريات التقليدية ويندرج تحته :ـــ

الحريات الشخصية : وهى لازمة لإمكان التمتع بغيرها من الحريات العامة ، بل إنها تعد شرط وجود لغيرها من الحريات الفردية والسياسية على السواء ، ويعبر عنها البعض باسم « الحريات الفردية » بمعنى الكلمة وتتفرع إلى : حرية التنقل ، وحق الأمن ، وحرمة المسكن ، وسرية المراسلات ، واحترام السلامة الذهنية للإنسان .

كما تندرج فى القسم الأول أيضا حريات الفكر أو الحريات الذهنية وتتفرع إلى عدة فروع هى : حرية العقيدة أو الديانة ، وحرية التعليم ، وحرية الصحافة ، وحرية

---

(١) للتفصيل راجع ـــ د. السيد صبرى ـــ مبادىء القانون الدستورى ـــ الطبعة الرابعة سنة ١٩٤٩ ص ٢٤٠ وما بعدها والدكتور عثمان خليل ـــ الاتجاهات الدستورية الحديثة سنة ٥٦ ص ١١١ ، د. سليمان الطماوى ـــ مبادىء القانون الدستورى المصرى والاتحادى سنة ٥٨ ص ١٠١ ، د. محمد كامل ليلة ـــ النظم السياسية سنة ٦٣ ص ١٠٦١ .. وقد اتبع د. محمود حلمى نفس التقسيم إلا أنه قسم المساواة الى المساواة فى المنافع الاجتماعية ، والمساواة فى التكاليف العامة ، والمساواة فى النظم الاشتراكية ـــ أنظر مؤلفه ـــ نظام الحكم الإسلامى ـــ الطبعة الأولى سنة ٧٠ ص ٦٠ . ويقسم هذا الاتجاه الحرية إلى حريات تتعلق بمصالح الأفراد المادية مثل الحرية الشخصية ، حق التملك ، حرمة المسكن حرية العمل ، والتجارة ، والصناعة ـــ وحريات تتعلق بمصالح الأفراد المعنوية وتشمل حرية العقيد ، وحرية الرأى ، حرية الاجتماع ، تأليف الجمعيات ، حرية التعليم ، حق تقديم العرائض .

(٢) د. مصطفى أبو زيد فهمى ـــ فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٥٣ وما بعدها وقارن أيضا د. ثروت بدوى ـــ النظرية العامة للنظم السياسية طبعة أولى سنة ١٩٦١ ص ٥١٥ وما بعدها .

المسرح والسينما والإذاعة ، وحرية الاجتماعات ، وحرية تكوين الجمعيات وكذلك حرية الرأى ..

وتعتبر هذه الحرية (حرية الرأى) بمثابة الحرية الأم بالنسبة لسائر الحريات الذهنية .. وماالحريات الذهنية الأخرى إلا مظهرا من مظاهر حرية الرأى .. إذ أن جميع هذه الحريات ترتد إليها .

كما يشمل القسم الأول أخيرا الحريات الاقتصادية : وتتضمن حرية التملك أو حق الملكية الفردية ، وحق التجارة والصناعة .

القسم الثانى :

ويشمل الحقوق الاجتماعية ــ وهى ليست مجرد قيد يرد على سلطة الدولة فى التصرف بل هى تقابل إيجابى تلتزم الدولة بتقديمه للأفراد ليساعد فى رفع مستواهم المادى ... وهى تنفصل عن الحقوق الاقتصادية لاختلافهما فى الطبيعة والأصل وذلك خلافا لما قرره الأستاذان بيردو ، وكوليارد .. وأهم هذه الحقوق الاجتماعية هو حق العمل ومايتفرع عنه من حقوق .

على أن هناك رأيا ثالثا (١) فى مسألة تقسيم الحريات والحقوق الفردية فى المجال القانونى يقول بتقسيمها إلى أربعة أقسام :

الأول : يشمل منها الحريات الفكرية وفى مقدمته حرية الرأى باعتبارها الحرية الأم لكل الحريات ، تليها باقى الحريات الذهنية من تعليم ، وصحافة ، واجتماعات وجمعيات ، ونقابات .

الثانى : متضمنا الحريات المادية كحق الحياة ، وحق الأمن ، وحرمة المسكن .
الثالث : ويندرج تحته الحريات الاقتصادية وتشمل حرية الملكية ، وحرية التجارة ، وحرية الصناعة .

---

(١) انظر د. عبد المنعم فهمى مصطفى ــ عمال الإدارة وحرية الرأى ــ المرجع السابق ص ٣٤ .

الرابع : ويتضمن الحريات الاجتماعية مثل حق العمل ومايتفرع عنه من حقوق .

(٧) غير أن هناك فريقا آخر ينقض فكرة تقسيم الحريات ويقول بأن الحرية وحدة واحدة لاتتجزأ [(١)].

ملاحظات على هذه التقسيمات :

لقد لاحظ البعض ــ بحق [(٢)] ــ أن التقسيمات السابقة لم تعد تتلاءم والعصر الذى نعيش فيه فقد وضعت تحت تأثير أن القوة المادية هى أساس السيطرة فى هذا العالم سواء داخل الدولة ، أو فى علاقات الدول ببعضها ولذلك فقد وجه الفقهاء كل عنايتهم لوضع الحريات المادية فى قمة التقسيم على أن تليها الحريات الذهنية .

أما الآن فإن الصراع الدائر فى هذا العالم هو بالدرجة الأولى صراع عقائدى ، كما أن القوة المؤثرة داخل كل دولة أصبحت نابعة من المبادىء الأيدلوجية السائدة فيها ، ولذلك يجب تغيير النظرة إلى الحريات بإعطاء الحريات المعنوية الأولوية فى التقسيم والاهتمام .

المطلب الثانى

مكان حرية الرأى فى الميدان السياسى
من الحريات العامة

نلحظ خلافا فى الفقه الديموقراطى والقضاء حول تقدير الحريات وأيها يجب أن تحظى بمكان الصدارة على غيرها ، وأهم مانلحظ فى ذلك الخلاف تيارات ثلاث :ــ

١ ــ تيار يعلى شأن الحرية الشخصية ويعتبرها أهم الحريات [(٣)] لاتصالها بكيان

---

(١) حتى لانصادر على المطلوب نرجىء عرض هذا الرأى للمطلب الثانى (مكان حرية الرأى فى الميدان السياسى من الحريات العامة) .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣ .

(٣) أنظر الأستاذ الدكتور ــ عثمان خليل ــ الاتجاهات الدستورية الحديثة ص ١١٥ والدكتور محمد كامل ليلة =

الفرد ، ومن أجل ذلك دافع عنها فولتير ومونتسكيو بفصاحة فى القرن الثامن عشر .

٢ ــ وتيار ثان يعتبر الحرية الاقتصادية هى الأساس ، فالمذهب الحر كان فى أساسه مذهبا اقتصاديا ينادى بالحرية الاقتصادية وعدم تدخل الدولة فى المجال الاقتصادى (وهو ماتزال تنادى به الرأسمالية الصناعية) ولـذا كان يعبر عنه الفسيوقراط بعبارتهم الشهيرة Laisser faire, Lassier passer تاركين للدولة فقط مالا يقوى الأفراد على القيام به أو مالا يحفلون بأمر القيام به [١].

ومن ناحية أخرى ينظر البعض إلى الحرية الاقتصادية من زاوية كفالة الأمن الاقتصادى للفرد ويعتبرونها بهذا المفهوم هى أهم الحريات .. فيقول لاسكى « إن من يعرف حياة الفقير اليوميه وفاقته المستمرة وبحثه غير المجدى عن (المال) ، سيدرك تماما أن الحرية بدون أمان اقتصادى لاتعنى شيئا » .

كما أشار غيره إلى أن العبودية الاجتماعية فى الدولة الحديثة التى تتمثل فى صور عديدة (كالاضطهاد الاقتصادى وعدم الأمان والفاقة الاجتماعية) لاتسمح بقيام أية حرية ، أما الحرية السياسية فإنها إذا كفلت فلن تكون علاجا لمن ليست لديهم حرية سواها فهى لن تمنع أى اضطهاد تمارسه السلطات المعتدية ولن تقض على أى بؤس ولن ترد أية إهانة أو تحقير [٢].

٣ ــ وتيار ثالث يعطى الصدارة لحرية الرأى السياسى [٣] (حرية النقد السياسى) ذلك أن النقد السياسى ليس إلا رأيا يبديه الناقد حول أمر متصل بالمصلحة العامة ، وحرية التعبير بالنسبة للإنسان ذات أهمية مزدوجة ، فهى بالنسبة للإنسان وسيلة

= النظم السياسية سنة ٦٣ ص ١٠٧١ ، ود. جمال العطيفى آراء فى الشريعة وفى الحرية ص ٦٨٣ ومن هذا الاتجاه أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى ــ حيث يقول (إنه حيث لاتوجد حرية شخصية فلا حرية) .

(١) انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ــ الإسلام ومبادىء نظام الحكم سنة ١٩٧٦ ص ٩٧ ــ ٩٨ .

(٢) أنظر د. محمد عصفور ــ الحرية ص ٢٦٥ بالهامش .

(٣) أنظر د. عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ص ٤٨ ، ٦٥ ، د. عبد المنعم فهمى ــ عمال الإدارة وحرية الرأى ص ٣٤ .

للتعبير عن ذاته[1] كما أنها بالنسبة للمجتمع وسيلة إصلاح وتقدم ـــ وحق النقد هو هذا الشق الأخير .

وعلى ذلك فإن الحركات الفكرية الكبرى فى التاريخ ، والتى أسهمت إسهاما عظيما فى خلق التقدم أو زيادته ، ليست إلا وليدة استعمال حرية الرأى فى أخص وأدق صورها ، وهو حق النقد بحسبانه رأيا حول أمر عام يقصد به الناقد التنبيه إلى خطر يوشك أن يحيق أو إلى عيب يكاد أن يتفشى أو ابتغاء نفع فى طريق من الطرق أو إلى غير ذلك مما يمس مصلحة المجتمع فى الصميم .. فالنقد إذن دعوة إلى الأفضل بالكلمة والحجة .[2]

ولما كان النقد يوجه على الأخص إلى قرارات وتصرفات السلطة السياسية لتقويمها وتصحيحها ، فإنه يكون بذلك أحد دعائم البناء الاجتماعى .

ولقد علمنا التاريخ ـــ كما يقولون ـــ أن العصر الذى أتيح فيه للفرد أن يعبر عن ذاته ، وأن يعارض ، وأن ينقد ، هو الوقت الذى تقدمت فيه الإنسانية ـــ وحينما انتصر الاستبداد والقهر وماتبعه من إنتزاع لهذا الحق من الإنسانية ، لم يكن هناك حضارة ، ولم يكن هناك تقدم ـــ على حد قولهم ـــ وهكذا كان حال أمراء أوروبا فى عصورها الوسطى حين استبدت الدولة والكنيسة معا .[3]

وفى ضوء ماتقدم ـــ فيما يرى فقهاء هذا التيار ـــ نستطيع أن نفهم بوضوح ماأورده القاضى جاسبيرو برنتون فى مقاله [4] إذ جاء فيه « .. ولقد قال ـــ بحق ـــ

---

(١) أنظر ـــ Bury J.: A history of freedom of thought - London 1930 P. 3
حيث يقول .

It's undatisfsctory and even painfull to the thinker himself if he isn't permitted to communicate his thoughts to others .

(٢) د. عماد عبد الحميد النجار ـــ النقد المباح ص٦٦ .

(٣) راجع ـــ جان بورى ـــ المرجع السابق الفصلين الثانى والثالث والذى يستفاد منهما أنه فى العصور الوسطى كانت الكنيسة عصا مسلطة على الفكر الإنسانى والنقد بصفة خاصة فلم يكن فى أوروبا أو غيرها من البلاد المسيحية نقد وإنما كان التخلف الكثيف والجمود العقيم الذى استبد بالعقول فى هذه الفترة .

(٤) نقلا عن د . عماد عبد الحميد النجار ـــ المرجع السابق ص ٢٠١ هامش ٧ .

القاضى هولمز Holmes « إذا كان ثمة مبدأ دستورى يدعو إلى التعلق به أكثر من أى مبدأ سواه فهذا المبدأ هو حرية التعبير ـــ ليس عن الذين يؤيدوننا فيما نذهب إليه بل حرية التعبير عن الفكرة التى نبغضها » .

وهو ذاته ماجاء على لسان فولتير فى عبارته الشهيرة : « إنى كاره لما تقول وأخالفك فى كل حرف فيه ولكنى أقاتل حتى الموت فى سبيل حقك فى أن تقوله »[١]

كما يمكن أن ترد إلى ذلك ، النص الدستورى المعروف بالتعديل الأول للدستور الأمريكى ، والذى جاء فيه أنه « لايجوز للكنجرس إصدار أى تشريع يقيد بموجبه حرية القول Congress shall make no law abridging the freedom of speach[٢]

ولهذا يعلق الأستاذ شابيرو على هذا النص بأنه منذ حرب التحرير الأمريكية والمحكمة العليا للولايات المتحدة تناضل من أجل الدفاع عن حرية القول ، وأنه يجب كقاعدة ، إقرار حرية القول لأنها فى إيجاز هى الحرية الأسياسية وبدونها لاتكون هناك سياسة حرة ، ومن ثم يجب أن يكفل القانون القائم التحرر من خوف العقاب[٣] .

هذا وتعكس الأحكام عناية المحكمة العليا بالحفاظ على هذه الحرية وتعتبرها أساسا للحريات[٤].. فيقول المستشار الأمريكى Cardozo فى حكم أصدره سنة ١٩٣٧ « إن حرية الفكر والقول هى الجوهر Matrix ، والشرط الذى لاغنى عنه لكل صور الحرية الأخرى ، وأنه لاالحرية ولا العدالة يمكن أن يوجد أيهما إذا ضحى بحرية الفكر »[٥].

---

(١) نقلا عن د. عماد عبد الحميد النجار ـــ المرجع السابق ص ٣٦ الهامش .

(٢) منشور بمقال الأستاذ David S. Bogen المنشور بالمجلة الدولية للقانون الجنائى عدد ٣ ، ٤ سنة ١٩٧٠ ـــ Rruve International de droit penal « Human Rights in United states » .

(٣) راجع . Chapire Martin : Freedom of speach and the suprem court and Judicial review P. 108

(٤) نقلا عن د. عماد النجار ـــ المرجع السابق ص ٣٧٢ .

(٥) أنظر د. محمد عصفور ـــ الحرية ص ٧٠ هامش ١ .

وقد اتخذ كارد وزو موقفا مماثلا تقريبا فى وقت أكثر تبكيرا من نفس السنة فى قضية Herndon V. Lowry وقد أكد ذلك فيما بعد ، فرنكفورتر بقوله « إن أى قانون يمس وسائل التعبير تشوبه قرينة عدم الصحة »(١).

وتطبيقا لذلك قضت المحكمة العليا الأمريكية بأن « مخالفة حرية القول ولو كانت استيحاء من حالة هستيرية فإن تقييدها يمثل تدهورا فى حق المواطن ولا يمكن التذرع بتقييدها ضد الشيوعين وإلا خلقنا قطعة من جهنم داخل أرضنا »(٢).

كما يستدل أصحاب هذا الاتجاه على وجهة نظرهم هذه بأن محور النظام الديموقراطى هو حرية القول .. فحرية القول أو « حرية الرأى والتعبير من مستلزمات كل نظام ديموقراطى ولا يتصور وجود هذا النظام من غير هذه الحرية .. فالحكم النيابى لايمكن أن يوجد إلا على أساس من الحريات العامة ، وهى بدورها لا يمكن أن توجد إلا على أساس من حرية الرأى »(٣) ولقد عبر Thiero عن ذلك فى خطاب جاء فيه « ... تتجه الحريات جميعا لتتجمع حول « البرلمان » .. فيجب تحقيق الفكر والتعبير لأنهما أساس الحرية الانتخابية التى هى أساس حرية البرلمان .. وحرية البرلمان هى الضمان للحريات الأخرى »(٤)

تعقيب :

يبدو أنه من غير الملائم وضع ترتيب تصاعدى مطلق بين الحريات وإذا كان

---

(١) المصدر السابق ص ٦٩ .

(٢) نقلا عن د. عماد النجار ص ٣٦٨ .

(٣) قارن د. محمد عصفور ـــ الحرية ص ٢٣٢ حيث يقرر (أن حرية الرأى هى أكثر الحريات تحبيذا لمبدأ ديموقراطية الأغلبية لأنها تقوم شاهدا على أنه خارج نطاق سيادة الأغلبية ، توجد أقلية لها الحق فى الوجود كأقلية ، وأن تعبر عن رأيها بهذا الوصف ـــ كما تؤكد الحرية السياسية أن الأقلية تستطيع أن يكون لها إرادة سياسية وأنها تستطيع التعبير عنها ، وإن كانت هذه الإرادة ليست هى التى تحدد إرادة الدولة . ولذلك قيل ـــ بحق ـــ إن الحريات فى النظام الديموقراطى تقوم على أصل حكم الأغلبية وأن غاية هذه الحريات هى توفير حق المعارضة للأقليات السياسية.وراجع أيضا الأستاذ محمد عبد الله ـــ جرائم النشر ١٩٥١ ـــ دار النشر للجامعات المصرية بالقاهرة ص ٤ ، ٨٧ ، ٩٠ .

(٤) راجع ـــ د. مصطفى كامل ـــ شرح القانون الدستورى ص ٣٨٧ .

البعض قد حاول ذلك وفق ماتقدم فإنه قد وقع تحت تأثير أن القوة المادية هى أساس السيطرة فى هذا العالم سواء داخل الدولة أو فى علاقات الدول ببعضها .. ولذلك فقد وجه الفريقان الأول والثانى كل عنايتهم لوضع الحريات المادية فى القمة والحريات الذهنية فى مرتبة تالية .

أما الفريق الثالث فقد رأى أن الصراع الدائر فى هذا العالم هو بالدرجة الأولى صراع عقائدى ، كما أن القوة المؤثرة داخل الدولة أصبحت نابعة من المبادىء : الأيديولوجية السائدة فيها ..

من أجل ذلك رأى فقهاء هذا التيار وجوب تغيير النظرة إلى الحريات بإعطاء الحريات المعنوية وعلى الأخص الحرية الأم — كما زعموا — وهى حرية الرأى .. مكان الصدارة إذ بدون هذه الحرية تصبح سائر الحريات مجرد منحة يمكن للسلطة صاحبة السلطان أن تستردها إذا أرادت [1].

على أن كلا الفريقين لم يصب كبد الحقيقة — ذلك أن **Georges Burdeau** قال — بحق — « أنه يبدو من غير اللائق من الناحية الفلسفية أن نبحث عن إقامة تقسيم للحريات وأكثر من ذلك أن نقيم فيما بينها ترتيبا تصاعديا إذ أن جميع الحريات تكون وحدة واحدة .

أما من حيث النظام القانونى فإن الموضوع يختلف إذ أن الفسفة السياسية الاجتماعية السائدة فى مجتمع معين فى لحظة معينة تقودنا إلى إعطاء بعض الحقوق قيمة خاصة يحددها النظام القانونى الخاص بها ، وفى هذه الحالة يصبح من الممكن إقامة تقسيم للحريات ، كما أن هذا التقسيم يكون عرضه للتغيير طبقا للظروف »[2] وإنى أستعير فى هذا المقام عبارة قالها الزعيم الفرنسى هوريوهى أنه

---

(١) قارن د. عبد المنعم فهمى مصطفى — المرجع السابق ص ٣٣ .

(٢) أنظر George Burdeau : Les Libertes publiques 3ed 1966 ·

وقارن أيضا . Esmein: Ele ments de driot constitutionnel 8 ed t 1 p. 583 et suiv

حيث يرأى أن الحرية الفردية تؤلف مبدأ عاما ذا تطبيقات متعددة .

ليست هناك سوى حرية واحدة والحريات الأخرى متضامنة معها وانتهاك إحداها يعتبر انتهاكا لها جميعا [(١)] وفى هذا الصدد يجدر بنا أن نسجل لمحكمة القضاء الإدارى فى مصر تفوقا فذا فلقد أصدرت حكمها الشهير فى إبريل سنة ١٩٨٢ الذى يقضى ببطلان قرارات رئيس الجمهورية الخاصة بالتحفظ على بعض المواطنين وسحب تراخيص بعض الصحف المعارضة وحل بعض الجمعيات .. وسجلت فى ذلك الحكم مبدأ هاما هو أن الحريات جميعها تكون وحدة واحدة وأنها لا تتجزأ .. وأن تهديد حرية فرد ما أو الاعتداء عليها يعنى تهديدا لحرية الآخرين يخول لأى مواطن أن يتقدم إلى القضاء بطلب لإزالة هذا التهديد أو الاعتداء ولا يقتصر الطلب فقط على من صدر التهديد أو الاعتداء على حريته [(٢)].

خاتمة ــ تقسيم حرية الرأى فى الميدان السياسى :

وبعد أن عرضنا فى إيجاز لبيان أهم الحريات العامة .. ومكان حرية الرأى السياسى منها .. فإننا نرى ــ استيفاء لجوانب البحث ــ أن الرأى السياسى (النقد السياسى) ينقسم إلى قسمين .. وذلك بالنظر إلى وقت صدور القرار أو العمل موضوع التعليق أو النقد :

أ ــ نقد وقائى :

ويكون سابقا على اتخاذ القرار أو التصرف موضوع النقد ويندرج تحته ــ اختيار الحاكم والشورى والمداولات والمناقشات والاستفتاءات السابقة على اتخاذ القرار السياسى والأمر بالمعرو ف والنهى عن المنكر .

ب ــ نقد علاجى :

ويكون لاحقا لاتخاذ القرار أو صدور التصرف موضوع النقد ويندرج تحته ــ المناصحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وطاعة ولى الأمر فى غير المعصية ومقاومة الظلم والمقاطعة والاعتزال والخروج على الحكام وخلعهم .

---

(١) نقلا عن د. جمال العطيفى ــ آراء فى الشرعية وفى الحرية ص ٥١٥ .

(٢) حكم محكمة القضاء الإدارى ــ المصرى فى ١١ ابريل سنة ١٩٨٢ (غير منشور)

كما ينقسم ذلك الرأى السياسى ـــ بالنظر إلى من يملك زمام المبادأة به إلى :

رأى مطلوب :

ويتمثل فى الشورى باعتبار أن الحاكم يلتزم بطلب المشورة من الرعيه فهو الذى يملك زمام المبادأة فى طلبها ابتداء .

ب ـــ رأى مبذول :

ويتمثل فى المناصحة والاعتزال ومقاومة الظلم والخروج على الحاكم الفاسق ـــ لأن الرعية تملك زمام المبادأة فى ممارسة هذه الصور من صور الرأى السياسى .. إذ لا يتصور أن يطلبها الحاكم أو حتى يأذن بها فى ظل الشرائع الوضعية ـــ وإن كان الخلفاء الراشدون قد طلبوها واستحثوا الرعية على أن يبذلوها .

ج ـــ رأى مشترك :

ويتمثل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـــ ورقابة الرعية لأعمال الإمام توطئه لطاعته فيما لا يتعارض مع الشرع وإلا اعتزلوه وقاوموه .. بل وخلعوه ..

فهذه الصور يمكن صدورها من أى من الطرفين (الحاكم أو الرعية) ابتداء دون توقف على طلب أو إذن .



المبحث الثالث
الأصول التاريخية لحرية الرأى فى الميدان السياسى

تقديم :

لما كانت دراسة القانون الحقة تستهدف دراسة « القانون المطبق » أى فى حاضره ، والقانون فى ماضيه « أى تاريخ القانون » ، والقانون فى مستقبله « أى الاتجاهات التشريعية والإصلاحات التى يجدر بالمشرع أن يأخذ بها فى تشريعاته المستقبلة »[(١)] .

فلقد كان لزاما علينا أن نرجع حرية الرأى فى الميدان السياسى إلى أصولها البعيدة الضاربة فى أعماق التاريخ ، والتى يحفظها لنا تاريخ التجمعات الإنسانية الأولى .. فى أول المجتمعات السياسية .. فى دولة المدينة الإغريقية[(٢)] ..ثم نتتبع تلك البذور ..

---

(١) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ــ القانون الدستورى والأنظمة السياسية المرجع السابق ص ١٦ .

(٢) يذكر البعض أن الإمبراطوريات الشرقية القديمة سواء تلك التى قامت على ضفاف النيل فى مصر أو تلك التى قامت فى بلاد مابين النهرين العراق (امبراطوريتا بابل وآشور) كانت تجهل فكرة الحريات والحقوق العامة وترى أن الفرد يجب أن يخضع لسلطانها خضوعا تاما من الناحيتين الدينية والدنيوية ــ راجع : John Bowel: Political ; thought. University paperbacks Methuen - London 1961 P. P. 20 - 24

وقد أشار إليه أيضا د . عدنان حمودى الجليل فى رسالته (نظرية الحقوق والحريات العامة) القاهرة ١٩٧٤ ــ ١٩٧٥ ــ ص ١٠٩) كما أنه لم يكن معترفا للأفراد ــ فى ظل تلك الامبراطوريات ــ بالحق فى الإسهام فى الحياة السياسية ولم يكن معترفا لهم ــ أيضا ــ بالحريات والحقوق الفردية .

ويعلل ذلك بأن الدولة ممثلة فى الملك أو الإمبراطور ، كانت تتدخل فى كل شىء وتنظم كل شىء تقريبا (راجع ــ د. ثروت بدوى ــ أصول الفكر السياسى ــ دار ، النهضة العربية ــ القاهرة سنة ١٩٦٧ ص ٣١) حتى مسائل الزواج والعلاقات بين الآباء والأبناء وما إلى ذلك من الأمور الشخصية المحضة =

عبر القرون الوسطى حتى نصل إلى ماآلت إليه فى وقتنا الحاضر .. وما ينتظر لها فى المستقبل .. وذلك من خلال المطالب الآتية :

* **المطلب الأول** : فى دولة المدينة الإغريقية .
* **المطلب الثانى** : فى العصور الوسطى .
* **المطلب الثالث** : فى العصر الحديث .

المطلب الأول

فى العصور القديمة
« دولة المدينة الإغريقية » (١)

إن تاريخ النظريات السياسية يجب أن يتراجع إلى الوراء إلى الماضى السحيق حيث

= (قارن د. طعمية الجرف ـــ نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ـــ مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٤ ، ص ٤٧٢) .. وينتهى إلى قوله : بناء عليه فإن النظام السياسى فى تلك الإمبراطوريات كما أنه كان نظام حكم مطلق .. كان من ناحية أخرى نظاما كليا شاملا يقوم على أساس تبعية الفرد التامة للدولة فى كافة المجالات .

(١) هناك دراسات وافية تناولت الأصول المبكرة للفكر السياسى لدى الإغريق نذكر منها ـــ الكتاب الثانى والثالث من مؤلف Curtius وعنوانه History of Greece والذى ترجمه Ward ، وكتاب Grote وعنوانه History of Gyeece الذى تناول فيه تحليل تلك الأصول المبكرة فى الجزء الأول والثانى ، وكتاب Fowler الذى قارن فيه بين دولة المدينة عند اليونان وبين دولة المدينة عند الرومان أما عنوان الكتاب فهو City state of the greeks and Romans وكتاب Fustel de coulanges : La sitè antique وكتاب Gardner and jevens : Manual of greek antiquities وخصوصا الفصل الرابع منه ، وكتاب Schoemann وعنوانه Antiqutíes of Greece وراجع د. على عبد المعطى محمد فى مؤلفه الفكر السياسى الغربى ١٩٧٥ ـــ دار الجامعات المصرية ص ١٩ وما بعدها

التجمعات الواعية لشعوب البحر الأبيض المتوسط ، تلك الشعوب التى كان تقدمها العقلى منذ قرون طويلة مثار الدهشة والتعجب العظيمين .

ولعل عظمة وجدارة الأفكار الإغريقية فى مجال النظريات السياسية ترجع إلى تواجد الشعور والفكر الديموقراطى فى تلك البيئة الإغريقية الساحرة ، ولا يقدح فى ذلك ما يذكره البعض عن فترة تحكم الطغاة وتسلط الدولة على المواطنين فى كل ما يتعلق بأمورهم ، حيث يقرر أن القرن السادس قبل الميلاد شهد حكم الطغاة[1] فى معظم دول المدينة الإغريقية ، كما أنه لم يكن ثمة قيود — أو حدود — على سلطان الدولة فيما يتعلق باحترام حريات وحقوق الأفراد لافرق فى ذلك بين التافة من الأمور والخطير منها أو بين ما هو عام وماهو شخصى بحت[2] ، إذ يقرر البعض[3] — بحق — أنه قد نجم عن ذلك رد فعل معاكس اتجه إلى البحث لا عن حق الحاكم ، بل إلى رفاهية وحقوق المحكومين . كما يقرر أيضا أن الديموقراطية التى عات إلى أثينا بعد الفترة القصيرة من تحكم الطغاة تميزت باشتراك جميع المواطنين الأحرار فى المسائل السياسية بما فيها المسائل ذات الأهمية الكبرى للدولة .. كما أصبحت الكلمة العليا هنا والنهائية — هى كلمة المواطنين الأحرار ، وأصبح أيضا — من المحال أن ينفذ أى من رَجال الحكم أمرا ما بدون الرجوع إلى الجماهير ..

بل إنه قد أصبح للمواطنين السلطة فى تقديم من يفعل أى فعل — دون أن يأخذ فيه رأيهم — إلى المحاكمة فضلا عن أن الجماهير الحرة التى كانت تختار الرؤساء .. كما كانت أيضا تستطيع تغيير بعض أصحاب هذه السلطات الحاكمة إذا ثبت لديها

---

(١) يصور لنا Dunning الطاغية بأنه ذلك الحاكم الذى كان يتحكم فى دولة المدينة الإغريقية دون أن يعبأ بالعرف الاجتماعى ولا بالشعور الدينى وإنما كانت سلطته مرتكزة على قوة سافرة وعنف بالغ .. (راجع — د. على عبد المعطى محمد — المرجع السابق ص ٢١) .

(٢) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — الحريات العامة ٧٥ ص ١٢ وما نقله فى هذا المعنى عن Fustel de coulanges — وكذلك مؤلفه المبادىء الدستورية العامة سنة ١٩٥٦ — ١٢٦ — ١٢٨ .

(٣) راجع د. على عبد المعطى محمد — المرجع السابق ص ٢١ ، ٢٢ .

عدم صلاحيتهم[1]،وكل هذا جعل المواطن الأثينى يشعر بالمسئولية السياسية الملقاة على عاتقه .

فبزوال حكم الطغاة هذا من كثير من دول المدينة الإغريقية كانت الظروف مهيأة لدعم الديموقراطية وأمسى الجميع يتمتعون بالحرية .

من أجل ذلك لا نستطيع أن نسلم بالرأى القائل بتسلط الدولة على حريات المواطنين فى دولة المدينة الإغريقية على إطلاقه .. إذ أنه إذا صح ذلك الرأى فى فترة حكم الطاغية ــ فلا يصح فى فترات الديمقراطية الحقة التى كانوا يمارسونها بالفعل .. ألم يكن المواطن يملك إعطاء صوته بملء حريته وهو جوهر الحرية بحق ؟! إن ذلك يجعلنا نتوقف كثيرا أمام ما يذكره البعض[2] عن ظاهرة « Ostracisme ونفى المواطن » مادامت ــ جمعية الشعب ــ وهى مكونة من كل المواطنين الأحرار ، هى التى تتخذ القرار بالأغلبية مع كفالة حرية التصويت .

إننا لنعجب من أن جمعية الشعب تقرر نفى من تعلقت هى به أو من أدى لها الخدمات العظيمة !! وكيف يتسق ذلك مع أن الحكام فى تلك « الدولة » كانوا ينتخبون من الشعب ، ذلك الشعب نفسه الذى يملك عزلهم ــ كلهم أو بعضهم فى أى وقت لا يبدو له فيه صلاحيتهم ؟ ليس ذلك فحسب ــ بل ويملك محاكمتهم أيضا .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٨ .

(٢) راجع د. عبد الحميد متولى ــ المبادىء الدستورية العامة سنة ١٩٥٦ ص١٢٦ ــ ١٢٨ وقارن أيضا ما يذكره د. عدنان حمودى الجليل ــ المرجع السابق ص ١٠ ــ ١٢ فى قوله (كما كان قائما هو الآخر يعنى النظام الديموقراطى فى دولة المدينة اليونانية القديمة) على فكرة السلطان الكلى للدولة وبالتالى عدم الإقرار للأفراد فى ظله بأية حقوق أو ضمانات فى مواجهة السلطة .. فيما نقله عن : Woodrow Wilson The state - Isbister and company Limited London 1900 P. 582 .

والذى يقرر بعد دراسته لدستور أثينا أن ذلك الدستور كان يقر للأفراد (المواطنين) بالحريات السياسية فيقول (نتيجة لذلك فإن الحقوق والحريات الوحيدة التى كان النظام المذكور يقر بها ، هى تلك التى تتيح للمواطن الإسهام فى إدارة الشؤون العامة للمجتمع ــ (أنظر Woodrow ــ المرجع السابق ص ٥٨٢) .

أما ما عدا ذلك من الظواهر التى فهمها البعض على أنها انتهاك لحرية المواطن كتحريم بقائه أعزبا ، أو إطعامه إجباريا على موائد الدولة أو ماشابه ذلك .ــ فإن القرارات لم تكن تتخذ بشأنها إلا بموافقة أغلبية الشعب الذى يحكم نفسه بنفسه وبتصويت حر مكفول . أليس هو الذى أراد .. وكان له ما يريد .. كما يملك التغيير وفقا لإرادته ؟! إننا نرى أن استبقاء الشعب لمثل هذه الظواهر إنما كان بمثابة تكليف منه للحاكم المنتخب ليمارسه تحقيقا لإرادة ذلك الشعب .

الحرية نتاج طبيعى للمساواة فى دولة المدينة الإغريقية القديمة :

كان كل مواطن فى ممارسته لحقه فى المشاركة فى الحكم إنما يتمسك بالمساواة إذ كانت المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية موجودة ومتغلغلة فى صميم الكيان الإغريقى .

ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات ــ التى هزت الإغريق منذفجر التاريخ ــ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس فى الحقوق ــ والواجبات [(١)] .

فاللامساواة ــ كما يقرر أرسطو ــ هى السبب الحقيقى والأول للثورات [(٢)] وجدير بالذكر أن الإفراز الحقيقى لمبدأ المساواة إنما هو التحرر العقلى للإنسان والذى يتمثل فى التعبير عن الرأى أو المناقشة .

وجوب المشاركة السياسية عند بركليز :

خلف لنا القائد الأثينى الحكيم Pericles فى خطاب له ــ مبادىء سامية فى علم السياسة فى أثينا ، التى كانت ــ بحق ــ بلاد الإلهام السياسى فى العصور القديمة [(٣)]

---

(١) راجع فيما تقدم ما نقله الأستاذ الدكتور على عبد المعطى محمد فى مؤلفه ــ الفكر السياسى الغربى ــ المرجع السابق ــ ص ٣١ عن علماء الغرب .

(٢) الدكتور على عبد المعطى محمد ــ المرجع السابق ص ٧٨ .

(٣) أنظر الأستاذ الدكتور إبراهيم درويش ــ النظرية السياسية فى العصر الذهبى طبعة سنة ١٩٧٣ ص ٦ .

وأول ما يلفت النظر فى ذلك الخطاب الرائع بشأن حرية التعبير والمناقشة — أمران أساسيان هما : —

١ — أن بركليز رأى — بحق — أن كل إنسان (حر) عليه أن يبذل ما استطاع من جهد فى الاهتمام بالحياة العامة لوطنه وألاّ ينكب على مجرد حياته الخاصة . وأبان أن — الوطن الذى يكثر فيه مثل هذا الصنف الأخير من الناس لايضر بنفسه فحسب بل بوطنه أيضا [١] .

وإنصافا للحق نستطيع أن نقول أن هذا النظر من بركليز كان نظرا صائبا ودقيقا صدر عن فطرة سليمة .. فلقد جاء الإسلام بعد ذلك يؤصل هذا الرأى ويؤكده بالنص[٢] ففى الحديث الشريف قوله عليه السلام « من أصبح لا يهتم با لمسلمين فليس منهم »[٣] فضلا عما سنفصله بعد ذلك من مبادىء الشورى والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وسائر صور حرية الرأى السياسى فى الإسلام .

وإذا كان بركليز قد أوجب إبداء الرأى السياسى والمتعلق بالشئون العامة فى الدولة على الكافة وجعل منه (فرض عين) ، فإننا نجد فى الفقه الحديث من ينادى بذات

---

(١) للإستزادة راجع د. إبراهيم درويش — المرجع السابق ص ٨ .

(٢) يروى فى الحديث قوله عليه السلام « أمت أمر الجاهلية إلا ماحسنه الإسلام » انظر المناوى فى الكنوز ج ١ ص ٥٢ — فالإسلام لم يأت ليهدم كل ماكان عليه الناس من مدنية وأخلاق وعادات ليؤسس على أنقاضها مدنية وعادات أخرى إنما كان ينظر إلى الأشياء من جهة مافيها من مصلحة ومضار .. فما كان منها صالحا أقره وجعله من شريعته ، وماكان ضارا نهى عنه وحرمه ، وماإحتاج منها إلى التنقيح والتهذيب أدخل عليه من التهذيب ماجعله صالحا وفيه خير للناس — أنظر كتاب — الفقه على المذاهب الأربعة — قسم العبادات ص ١٥ مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٥ هـ — سنة ١٩٣٦ م .

(٣) عن ابن مسعود — انظر السيوطى — الجامع الصغير ج ٢ ص ١٦٤ وقال : حديث صحيح .

الرأى سواء من فقهاء المسلمين[١] المعاصرين أو فقهاء الديمقراطية الغربية[٢] فما أدق نظر بركليز عندما وضع هذه القاعدة فى ظل ذلك الماضى التليد .

٢ ــ إيمانه بأن المناقشة هى الأداة الفعالة لتفهم المشاكل العامة ، والإسهام بدور ملائم فى الحياة العامة وفى النظام السياسى بصفة خاصة ، وهو ما يميز أثينا عن غيرها من المدن اليونانية .

هذا ولقد ساهم « السوفسطائيون » Sophists[٣] (فى القرن الخامس ق . م حيث بلغت الديموقراطية الأثينية أوجها) فى إثراء حرية الرأى والمناقشة ودعمها ، إذ كان لهم أثر كبير فى تحرير الفكر القديم بما أثاروه من موضوعات إنسانية وخطابية .

وفى ظل هذا الماضى التليد قام « سقراط » فوضع لحرية التعبير فلسفة ونظاما وجعل منها حقا يعلو على حق الحياة .. حتى إذا كان « ارسطو » Aristote وضع دستورا انتقاه من عديد من الدساتير التى قام بجمعها[٤] ، وانتهى إلى أن أفضل الحكومات هى تلك الحكومة التى يمارس أغلبية المواطنين فيها إدارة الدولة للصالح المشترك[٥] ، وهى نوع من المصالحة والتوافق بين مبادىء الحرية وتحقيق الثروة والسعادة لسائر المواطنين .

وغنى عن البيان أن المشاركة Participation لاتتأتى إلا بإعمال حرية التعبير والقول حتى يمكن للمواطن أن يصوغ فكرة الإسهام فى حكومة المدينة ، وذلك على

---

(١) راجع د. على محمد جريشه فى رسالته ــ المشروعية الإسلامية العليا ص ٢٥٨ ، والسيد جلال العمرى ــ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ترجمة ــ محمد أبو أجمل أيوب الاصلاحى ص ٣٦ .

(٢) راجع (Lasky, H. : A Grammar of politics 1951 p.89 (Rights

(٣) راجع د. على عبد المعطى محمد ــ المرجع السابق وقارن أيضا دائرة المعارف الإنجليزية طبعة سنة ١٩٦٨ ، ج ٦ ص ٧٨٠ .

(٤) قام بجمع (١٥٨) دستورا استقى منها أفكاره المثالية فى نظام الحكم .. وراجع أيضا د . عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح سنة ١٩٧٧ القاهرة هامش ص ٣١ .

(٥) أنظر د. على عبد المعطى محمد ــ المرجع السابق ــ ص ٧٠ ــ ٧١ .

ماأبانه فى كتابه « السياسة » La politique [1] .

تعقيب :

على أنه إذا كان اليونان القديم قد خلف أثرا عظيما فى دعم حرية الرأى والتعبير عنه ، وعوّل عليها فى المشاركة فى الحكم لمكافحة الطغيان Tyrranie ، فإن بذور هذا التفكير لم تكن وقفا على أرض اليونان فحسب ، بل لم يكن له فيها قصب السبق . فلاشك أن بذور هذا التفكير قد ظهرت فى بلاد أخرى كانت تحمل مشعل الحضارة فى تلك العصور وما قبلها كما أن هذا الفكر لم يكن كذلك إلا أثرا من الآثار الفكرية فى العالم القريب من أثينا فى ذلك الزمان ، إذ لا يمكن أن يظهر هكذا وبهذا الثراء من العدم .. فلا شك أن اليونان القديم قد تأثر بحضارة مصر القديمة التى كانت بالنسبة له مصدر إشعاع وإثراء [2] .

---

(٢) أنظر أ. د. ثروت بدوى ــ أصول الفكر السياسى ص ٧٣ وما بعدها .

(٢) للاستزادة راجع الأستاذ الدكتور توفيق الطويل فى مؤلفه أسس الفلسفة حيث كشف تأثير الحضارة المصرية القديمة على الفلسفة اليونانية .

هذا وفى القرآن الكريم قوله تعالى على لسان مؤمن آل فرعون وهو ينكر على الحاكم (فرعون) ومعاونيه تآمرهم لقتل موسى عليه السلام (أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله) (غافر آيات ٢٨ ــ ٣٤) فى حوار قوى يتسم بمعارضة شديدة مشفوعة بالحجج وبأسلوب تدرج فى الخشونة أيضا .. وكذلك معارضة السحرة لفرعون عندما آمنوا مع موسى عليه السلام حتى وصل بهم إلى حد التضحية بالنفس إذ قالوا لفرعون ردا على تهديده وتوعده لهم بالعذاب . « لن نؤثرك على ماجاءنا من البينات والذى فطرنا ، فاقض ما أنت قاض إنما تقضى هذه الحياة الدنيا » (طه ٧٢) وقوله فى قوم موسى عليه السلام (فلما نسوا ماذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء) (الأعراف ١٦٥) وقوله فيهم (وقطعناهم فى الأرض أمما (يعنى طوائف) منهم الصالحون ومنهم دون ذلك) (الأعراف ١٦٨) وقوله من قبل فى قوم صالح عليه السلام (قال الملأ الذين استكبروا من قومه (وهؤلاء طائفة) للذين استضعفوا (وهؤلاء طائفة أخرى) .. إلى أن قال ﴿ قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون . قال الذين استكبروا إنا بالذى آمنتم به كافرون) (الأعراف ٧٥ ــ ٧٦) .

فهذه أمثلة لما كانت عليه حرية الرأى فى مواجهة الحاكم سواء فى مصر أو قوم ثمود وكلاهما ممن سبق الإغريق فى حضارتهم .

كما جاء فى الصحيح عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال (إن الله تعالى لم يبعث نبيا ولا خليفة إلا وله بطانتان ، بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر .. وبطانة لاتألوه خبالا .. ومن يوق بطانة السوء فقد وقى) ــ رواه البخارى فى الأدب ــ الترمذى وصححه السيوطى فى الصغير جـ١ ص ٧٢ واللفظ عام فى كل نبى وكل =

وبنفس المنطق لقد أثرت الفلسفة الإغريقية القديمة بدورها فى الفكر الرومانى ففى مجال الحرية السياسية لمع شيشرون وبودان وغيرهما ممن ساهموا بدورهم فى إثراء الحرية ودعمها .

المطلب الثانى

فى العصور الوسطى
وحتى قيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ م

تتميز العصور الوسطى باشتداد وحدة الصراع بين الإمبراطور والكنيسة بشأن اختصاصات كل منهما . وهو الصراع الذى كان قد نشب فى الحقبة الأخيرة من حياة الإمبراطورية الرومانية .

كما تتميز تلك العصور كذلك بقيام نظام الإقطاع على نطاق واسع وبما أدى إليه ذلك النظام من قيام شكل من أشكال التدرج الطبقى ، يتربع على قمته الإمبراطور ، يليه الحكام الإقليميون ــ ثم الحكام المحليون ثم الفلاحون الذين تحولوا إلى رقيق للأرض .

ويبين من ذلك أن الفرد كان فى تلك الحقبة يرسف فى سلسلة من الأغلال إذ هناك الإمبراطور من ناحية ، والكنيسة من ناحية أخرى ، وهناك الحكام الإقليميون ثم الحكام المحليون من أمراء الإقطاع وسادة الأرض مما جعل قيام أية حقوق أو حريات فردية ، ناهيك عن حرية الرأى السياسى ــ أمرا متعذرا ــ خصوصا وأن تلك الجهات لم تكن تخضع - فى ممارستها لسلطاتها - إلى قانون يقيدها أو ضابط شرعى يحدد إختصاصاتها [١]

= خليفة مما يقطع بوجود حرية الرأى والمناقشة فى الحضارات السابقة على الأغريق أيضا حتى ولو كانت محدودة .. مما يصلح أن تكون بذورا لحضارة وفلسفة الإغريق فى هذا الشأن . أما العزوف عن دراسة آثار تلك الأمم السابقة على الإغريق فيرجع بصفة أساسية إلى ندرة المراجع وصعوبة المصادر .

(١) انظر د. ثروت بدوى ــ النظم السياسية ــ دار النهضة العربية . القاهرة ١٩٧٢ ص ١٥٢ .

غير أنه على الرغم من هذه الأوضاع التى كانت قائمة على صعيد الواقع فقد شهدت العصور الوسطى ظهور بعض الاتجهات الفكرية التى كانت تدعو إلى الإقرار بالحريات السياسية ، وضرورة وضع القيود على سلطات الحكام وعلى الأخص الإمبراطور .

هذا وقد تزعم رجال الكنيسة تلك الاتجاهات كنتيجة للصراع الذى قام بين الكنيسة والإمبراطور فى أواخر عهد الإمبراطورية الرومانية وامتد حتى القرون الوسطى .

ففى هذه المرحلة من الصراع نجد أن الإمبراطور وأنصاره قد مضوا فى التمسك بنظرية « الحق الإلهى » معتبرين سلطة الإمبراطور سلطة غير محدودة يستمدها من الله [1] على حين غيرت الكنيسة موقفها السابق إذ أنكرت نظرية « الحق الإلهى » التى سبق للقديسين الأوائل وعلى رأسهم « سان بول Saint Paul » ـــ أن نادوا بها ، تبريرا لسلطات الملوك المطلقة ، قائلة بأن سان بول حين أرجع السلطة إلى الله إنما كان يعنى السلطة ذاتها وليس الأشخاص الذين يمارسونها والذين يجب اختيارهم من قبل الشعب .

غير أن الكنيسة بزعامة القديس أوغسطين – المتوفى سنة ٤٣٠ م ـــ مالبثت أن اتخذت من عبارة وردت فى الإنجيل على لسان المسيح تقول : « أجبروهم على الدخول فى حظيرتكم » ـــ سندا لمكافحة الإلحاد وفرض المسيحية عنوة وكرها على سائر المواطنين مماأدى إلى تقلص الحرية وخاصة حريتى العقيدة والرأى واندثارهما .

بل إن الكنيسة أدخلت فى القانون الأوروبى العام مبدأ جديدا هو أن الحاكم ليس له أن يحتفظ بعرشه إلا إذا استأصل الإلحاد من رعيته بحيث إذا تردد الأمير فى ذلك فإنه يضطهد وتصادر أمواله لصالح الكنيسة[2] .

---

(١) انظر د . ثروت بدوى ـــ أصول الفكر السياسى ـــ دار النهضة العربية ـــ القاهرة سنة ١٩٦٧ ص ١٠٨ ـــ ١٠٩ .

(٢) انظر د. عماد عبد الحميد النجار فى رسالته ـــ النقد المباح ص ٣٢ .

فلقد كان أوغسطين رغم تأثره بآراء شيشرون فى الحرية إلا أنه كان يعترض على بعضها اعتراضا قويا خصوصا تلك التى تقرر أن إقامة العدالة هى وظيفة أية مجموعة من الأمم بغض النظر عن عقائدها إذ اشترط أوغسطين أن تكون العقيدة مسيحية . بل لقد ذهب إلى أكثر من ذلك حين قرر أنه من الخطأ القول بأن الدولة تستطيع أن تعطى كل ذى حق حقه مالم تكن هذه الدولة ذاتها مسيحية .. ومن ثم اقترنت العدالة عند أوغسطين بالمسيحية .. حتى أن داننج كان يقول فى ذلك .

* إن العدالة توجد فقط لدى أولئك الذين يعبدون الله – أى لدى المسيحين.(١)

وعلى هذا الدرب سار جون أوف ساليزبرى **Jhon of Salisbury** (١١٢٠ – ١١٨٠م) ، غير أنه لم يكتف بالقول بأن الكنيسة لابد أن تسيطر على الحكومة الدنيوية من خلال القساوسة والأساقفة والبابا .. كما لم يجد فى العبارة القائلة بأن على كل أمير أن يأخذ موافقة رجال الدين على كل قانون – نقول لم يجد جون فى ذلك مايشفى غليله ، بل نراه يقرر بأن الأمير ليس شيئا يذكر إلاإذا خضع تماما لتعاليم الكنيسة (٢)

ويرى أن القوة والبطش والقضاء على الحريات وعدم الاهتمام بالمصالح العامة يبيح اغتيال وقتل الطاغية – يقول جون « إنه ليس فقط من القانون قتل الطاغية بل ومن العدالة والصواب أيضا .ذلك لأن من استبد بالسيف لابد أن يقتل بنفس السيف »(٣) .

---

(١) انظر Dunning : A history of political theories P 185 .
وقارن د. على عبد المعطى محمد المرجع السابق ص ١٤٤ .

(٢) أنظر د. على عبد المعطى ــ المرجع السابق ص ١٤٦ وقارن أمراء العدل فى الإسلام وحقوقهم ــ سعيد حوى ــ فصول فى الإمرة والأمير ص ١٠٣ .

(٣) انظر Ebenstein : Great Political theories P. 185 .
وقد أشار إليه الدكتور د. على عبد المعطى محمد ــ الفكر السياسى الغربى ص ١٤٧ وقارن ماقاله الامام على ابن أبى طالب « من سل سيف البغى قتل به » ــ نهج البلاغة ــ الشيخ محمد عبده ج ٤ ص ٨١ وماسيأتى تحت عنوان ــ مقاومة الظلم فى الاسلام .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول أن تلك كانت الإرهاصة الأولى لنظرية مقاومة الظلم فى المسيحية فى القرون الوسطى التى ينسب البعض إلى علماء الدين المسيحى خلقها فى ذلك العصر والتى تعد فى نظرهم أول تعبير عن مذهب يهدف إلى تقييد سلطة الحكام.[1]

إن الحاكم عند جون أوف ساليز برى يجب أن يكون مسئولا عن إطاعة القانون المستمد من القانون الإلهى كما يكون مسئولا عن تحقيق العدالة وإثراء الفضيلة وتنمية القيم .. ويجب على كل فرد وفى أى موقع أن يقاوم قدر طاقته كلها كل حاكم لا يلتزم بهذا — بل أن جون يعلن « أن كل من يتقاعس عن طلب رقبة الطاغية يسىء إلى نفسه وإلى الآخرين »[2].

وهكذا يقرر جون أن السلطة السياسية يجب أن تقام على أفكار القانون الإلهى وعلى العدالة والفضيلة — كما يقرر أن حق الثورة على الطغاة واجب ملزم للجميع .

والإنصاف يقتضينا أن نقرر سبق الإسلام لأفكار هذا المفكر العظيم بالتأصيل الوافى ووضع الضوابط الدقيقة لذلك فيما سنه من أحكام مناصحة الحكام ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، إلى مقاومة الظلم ، وعدم الطاعة فى المعصية ، بل وعزل الحاكم الذى لايفى بما تتطلبه بيعته .

---

(١) راجع د. عبد الحميد متولى — مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ١٩٧٨ ص ٣٣٩ وقد أشار أيضا إلى Duvregerفى مؤلفه — الأنظمة السياسية والقانون الدستورى باريس الطبعة التاسعة ١٩٦٦ ص ٢٠٣ — ٢٠٤ — غير أننا نرجح أن جون قد تأثر بما ترجم من ثقافة المسلمين وعلومهم فيقول مونتجومرى وات (فى مؤلفه Montgomery watt : The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh University press 1972.

وهو مجموعة محاضرات القاها فى college de france سنة ١٩٧٠ ترجمه إلى العربية حسين أحمد أمين ١٩٨٣ — دار الشروق بلبنان بعنوان (فضل الاسلام على الحضارة العربية) يقول « لقد زود الفكر الأوربى بغذاء ومواد جديدة وفتح أمامه عالما كاملا جديدا من الميتافيزيقا وكان على كافة مذاهب الفكر الأوروبى بأن تدرس أولا ترجمات المؤلفات العربية » ثم يقول « وقد كانت كافة المدارس الأوربية مدينة أعظم الدين للمؤلفين العرب » راجع ص ٩٧ .

(٢) انظر — Jhon of salibury : The statesman's book . Transtated ; Dikinson 1927 وقد أشار إليه د. على عبد المعطى محمد — المرجحع السابق ص ١٤٧ .

وإذا كان ذلك المفكر قد أوجب على الكافة ــ مقاومة الطغيان .. فهو فى ذلك لم يأت بجديد لم تسبقه إليه شريعة الإسلام[١].

إننا نستطيع ــ إذا أردنا رد أفكار هذا المفكر إلى أصولها التاريخية ــ أن نردها إلى مصدرين أحدهما أو كلاهما .

أما الأول فهو الإسلام : فالثابت أن الإسلام ذو فضل ــ لاينكره إلا مكابر ــ على الحضارة الأوربية ، وأنه أثر فيها تأثيرا بالغا عندما كانت ترسف فى أغلال ظلم العصور الوسطى وتضل فى ظلامها ، إذ كانت شمس الإسلام فى ذلك الوقت تملأ الدنيا ضياء .. ومن أهلها من يشهد بما نقول والفضل ماتشهد به الأعداء . ولا شك أنه من المناسب أن ننقل هنا بعض فقرات من كتاب مونتجومرى وات المشار إليه فيقول فى مستهل بحثه :

« إن منظور الموضوع عندى سيختلف عن منظوره لدى المؤرخ الأوروبى ــ ذلك أنى لن أنظر إلى المسلمين باعتبارهم دخلاء من بين العديد من الدخلاء على القارة الأوربية .. وإنما باعتبارهم ممثلين لحضارة ذات إنجازات عظيمة تدين لها بالفضل رقعة كبيرة من سطح الأرض »[٢] ثم يبين المراكز التى نفذت من خلالها الثقافة العربية فيقول[٣] « وهكذا مهدت الصلات التجارية والتواجد السياسى فى أسبانيا[٤] وصقلية[٥] الطريق أمام الثقافة العربية الأرفع شأنا للتوغل تدريجيا فى أوروبا الغربية .. ورغم أن أوروبا الغربية كانت لها صلات بالإمبراطورية البيزنطية فقد نقلت عن العرب أكثر مما نقلت عن البيزنطيين » ثم يقر بفضل العرب على الثقافة الأوربية فيقول[٦] :

---

(١) راجع ماسيلى تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (حكمه) .

(٢) نفس المصدر ص ٧ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٥ .

(٤) بدأ الاحتكاك العسكرى بمحاولة غزو أسبانيا سنة ٧١٠ م .

(٥) وفى صقلية قبل ذلك سنة ٦٥٢ م ، ودخل العرب نابلى سنة ٨٣٧ كما عبروا ممرات جبال الألب خلال القرن التاسع إلى أوروبا الوسطى .

(٦) نفس المصدر ص ٦٢ ويذكر أنه قد شهدت ممالك الصليبيين فى الشام ترجمة بعض المؤلفات العربية إلى =

« فالمرء بوسعه أن يرى أن العلوم والفلسفة الأوروبية ما كانت ستتطور بدون فضل العرب فى الوقت الذى تطورت فيه .. » ثم يقول « ولم يكن العرب مجرد نقلة للفكر اليونانى وإنما كانوا حملة للشعلة مبدعين حافظوا على العلوم التى درسوها ثم وسعوا آفاقها[١].. وحين شرع الأوروبيون حوالى سنة ١١٠٠ فى الاهتمام الجدى بعلوم أعدائهم العرب وفلسفتهم كانت هذه العلوم والفلسفة فى أوجها .. وكان على الأوربيين أن يتعلموا كل ما بوسعهم تعلمه من العرب قبل أن يتمكنوا من أنفسهم من إحراز المزيد من التقدم فى هذه المجالات ».

ثم يستطرد مؤكدا فيقول[٢] : من المؤكد أن العلماء الأوربيين المهتمين بالعلوم والفلسفة بدأوا فى القرن الثانى عشر يدركون أن بوسعهم أن يتعلموا من العرب الكثير وبدأوا يدرسون المؤلفات العربية فى موضوعات بحثهم ، ويترجمون أهم هذه المؤلفات إلى اللاتينية[٣] ثم يوضح أثر الإسلام باعتباره باعثا قويا على عصر النهضة فيقول :

« إن تأثير الإسلام فى العالم المسيحى الغربى هو أضخم مما يظن عادة ، فلم يقتصر دور الإسلام على تعريف أوروبا الغربية بالكثير من منتجاته المادية ، واكتشافاته التكنولوجية ، ولا على إثارة إهتمام الأوربيين بالعلوم الفلسفية .. بل إنه دفع أوروبا أيضا إلى تكوين صورة جديدة لذاتها .. وقد أدت مواجهة الأوربيين العدائية

= اللاتينية غير أن انتشار الحضارة المادية والفكرية العربية فى أوروبا إنما جاءت بصفة أساسية نتيجة التواجد العربى فى أسبانيا وصقلية ـــ نفس المصدر ص ٨٠ .

(١) قارن ـــ الفقه على المذاهب الأربعة ـــ العبادات ص ١٥ « إن الإسلام لم يأت ليهدم كل ماكان عليه الناس من مدنية وأخلاق وعادات ليؤسس على أنقاضها مدنية وعادات وأخلاق أخرى ، إنما كان ينظر إلى الأشياء من وجهة مافيها من مصلحة ومضار ـــ فما كان منها صالحا أقره وجعله شريعته وماكان ضارا نهى عنه وحرمه » ومااحتاج منها إلى التنقيح والتهذيب أدخل عليه من التهذيب ما جعله صالحا وفيه خير للناس وصدق رسول الله حيث يقول « ماحق الإسلام محق » .

(٢) نفس المصدر ص ٨١ . « مونتجومرى وات ـــ فضل الإسلام على الحضارة الغربية » .

(٣) بدأت عمليات الترجمة فى القرن التاسع وكان عصرها الذهبى فى القرن الثانى عشر وقد ترجمت المؤلفات العربية الممتازة ـــ انظر ص ـــ ٨٥ . على أنه ظلت بعض المترجمات إلى اللاتينية حتى فى القرن السابع عشر غير أن الترجمات السابقة هى التى كان لها الفضل فى فتح المجال أمام التأثير العظيم لعلوم العرب وفلسفتهم فى الحياة الفكرية فى اوروبا الغربية ـــ انظر ص ٨٦ من نفس المصدر .

للإسلام إلى تهوينهم من شأن أثر المسلمين فى حضارتهم ومبالغتهم فى بيان أفضال التراث ــ اليوناى والرومانى عليها »[1] .

وممن يقرون بفضل العرب على الحضارة الأوربية أيضا جون بيورى[2] حيث يقرر أن الحضارة .. فى مجال العقل والرأى فى أوروبا ترجع إلى أفكار علماء المسلمين .. والتى كانت البذور التى تولى رعايتها فلاسفة القرن الثامن عشر .

وأما الثانى : فهو ما خلفه فلاسفة اليونان القدامى وخاصة بركليز وسقراط على مارأينا من قبل .

وحقيق علينا أن نقرر أن جون أوف ساليزبرى لم يكن هو فحسب ممثل الفكر الحر فى ذلك العصر فهناك توما الإكوينى (١٢٥٥ ــ ١٢٧٤ م) حيث كان يرى أن أول وظائف الدولة هو تحقيق الأمن والطمأنينة فى الحياة وتأمين الأفراد من الجوع والأخطار[3] كما كان يرى أن طاعة القانون واجبة طالما كان عادلا ، أما القانون الظالم فإذا كان معارضا للقانون الطبيعى[4] والقانون الإلهى ــ القانون الأزلى ــ فلا تجوز له الطاعة بأى حال من الأحوال . أما إذا كان معارضا لحق ثانوى فرعى فيطاع[5]

---

(١) انظر نفس المصدر ص ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٤ .

(٢) انظر جان بيورى ــ تاريخ حرية الفكر ــ ص ٤٩ .

(٣) راجع د. على عبد المعطى محمد ــ المرجع السابق ص ١٥٠ ونود أن نشير هنا إلى أن هذين الحقين التأمين من الخوف والتأمين من الجوع ــ هما جماع الحريات الأساسية والحقوق الفردية والتى نادى بها روزفلت وضمنها ميثاق الأطلنطى ..

وجدير بالذكر أن الإسلام هو السباق للجميع فى تقريرهما على ماييناه فى موضعه من هذا البحث .

(٤) يقرر الفقه الإسلامى أن العمل بقواعد الشريعة العامة (الإسلامية) هو مايسمى الآن بقواعد العدل (القانون) الطبيعى ــ انظر الفقه على المذاهب الأربعة ــ العبادات ص ١٢ .

(٥) د. على عبد المعطى محمد المرجع السابق ص ١٥٣ .. ونشير إلى أن فكره فى هذا الصدد ليس إلا تعبيرا عن القاعدة الإسلامية الشهيرة التى تضمنها الحديث « إنما الطاعة فى غير المعصية » عن أبى هريرة وصححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ٥٣ ، أحمد والشيخان والأربعة ــ عن ابن عمر ــ السيوطى ج ٢ ص ٣٨ ، أحمد والشيخان عن على وحسنه السيوطى ج ١ ص ١٠٢ .. وخاصة أن توما قد تأثر بعلوم المسلمين .. وعلى الأخص فلسفة ابن رشد فيما يقول جان بيورى كما ألمحنا .

على أن هذه الأفكار النظرية عن الحرية لم تكن تعبر عن الواقع المعاش بقدر تعبيرها عن وجهة نظر أصحابها كأمل مرموق لهم للخلاص من الاستبداد والقهر الذى كان يئن تحته المواطنون ..

فما أن سادت المسيحية فى أوروبا فى ذلك العهد حتى تنكرت بدورها للحريات (١) وأخذت من السيف والطغيان وسيلة لمواجهة خصومها من قبل .. وبذلك كانت القرون الوسطى بحق — فى أوروبا عصرا من عصور الظلم والعسف والاضطهاد فجمدت العقول ونضبت وتحجرت الكلمات وصدأت من كثرة ما ران عليها من كسل وإهمال (٢) حتى أن الكنيسة رسمت قوالب جامدة ومحددة للتفكير ، فلم تسمح للعلماء بأن يبحثوا فى موضوع سبق أن بحثه أرسطو ولا أن يصلوا إلى نتائج تخالف ما وصل هو إليه فيها ! ألم يكن أرسطو فى نظر الكنيسة معصوما من الخطأ وأنه قد أحاط بكل شيء علما ؟ ! (٣)

فإذا كان هذا هو موقف الكنيسة من حرية العلم والتعليم وحرية الرأى والبحث العلمى فإننا نستطيع أن نجزم بوجدان مستقرا أن موقفها من باقى الحريات كان أكثر عنتا وأشد قسوة واضطهادا .

---

(١)، (٢) انظر - Bury J : A history of freedom of thought London 1930 P. 43 & 44 « It would have been easy to read between the lines that, if the christians ever got the upper hand they would not spare the cults of the state.

The contemporary work of Ta tion (A dicourse of the Greeks) releaves what the APologists mor or less sought to disguise invinicble hatred towords the civilization in which they lived any reader of christian litirature of the time could not fail to see that in a state where christians had the power there would be no tolerance of other religious practices. If the Emperors made an exception to their tolerant policy in the case of christionity their purpose was to safe guard tolerance.

(٣) انظر التفصيل — الأستاذ الدكتور توفيق الطويل — محاضراته لقسم الليسانس بكلية آداب القاهرة سنة ١٩٥٥ — ١٩٥٦ فى مادة المدخل إلى الفلسفة — وكذا كتبه أسس الفلسفة سنة ١٩٥٥ — ٥٦ ، قصة النزاع بين الدين والفلسفة سنة ٤٧ ص ١٩٠ وما بعدها . فلقد أفاد أن الكنيسة فى ذلك العهد كانت تفرض على العقول تعاليم أرسطو ولم تسمح لأحد أن يبحث فى موضوع سبقه إليه أرسطو ولا أن ينتهى إلى نتائج تخالف ما انتهى إليه أرسطو وتعاقب المخالفين أشد العقوبات وأقساها . ولقد حدث أن راقب (جاليليو) قرص الشمس بالتلسكوب — فوجد عليه كلفا فدعا علماء عصره وجعلهم يشاهدون الكلف بأنفسهم من خلال المنظار واحدا =

فيحدثنا التاريخ أنه لما تراءى للكنيسة أن تكافح أعداء الدين فى أماكنهم التى يختلون فيها بأنفسهم ، أنشأ البابا جريجورى التاسع (١٢٥٢ م) مايعرف بنظام التفتيش الذى يكفل للكنيسة الدخول فى مواطن اختلاء الناس بنفوسهم .. ومنح المفتشين سلطة واسعة ولم يكن أحدهم تحت إشراف أحد كما لم يكن مسئولا أمام إنسان .

وفى نفس الاتجاه كان يسير تشريع فريد ريك الثانى فى ألمانيا سنة ١٢٢٠ م فكان ينص على تخصيص « الخاذوق » باعتباره أداة مناسبة لعقاب الملحدين ومن يجاهرون بالرأى ضد المسيحية [(١)] .

= بعد الآخر .. فلما انتهوا جميعا من رؤية الكلف بأنفسهم ،.قام أحدهم (ونعتقد أنه كان ممن يخضعون للإرهاب الكنسى) وقال : لقد قرأت كتب أرسطو جميعا ، ولم أر فيها أى إشارة إلى هذا الكلف فلابد وأن هذا الكلف موجود على عينى جاليليو وليس على وجه الشمس !! (قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٩٥ وما بعدها) كذلك لما طالعنا جاليليو بنظريته فى دوران الأرض مؤيدا بذلك كوبرنيكس — على غير النسق الذى ترتضيه الكنيسة فثارت عليه وهددته بالإحراق إن هو أقام على ضلاله !!

ومن عجب أن ثورة الكنيسة لم تكن لعدم اقتناعها بالأدلة التى ساقها جاليليو لإثبات دوران الأرض ، ولكنها ثارت لأنه بحث فى موضوع سبقه إليه أرسطو !! والأدهى من ذلك أنه إنتهى إلى نتائج تخالف ما انتهى إليه أرسطو من قبل ..

ورغم أن جاليليوا قد عمد إلى تأييد مباحثه الطبيعية بالنصوص المقدسة فقد نكلت به الكنيسة وحاكمته أمام محاكم التفتيش مرتين ومات فى منفاه مريض النفس والجسم . (قصة النزاع بين الدين والفلسفة بتصرف) .

ويقول مونتجومرى وات — المرجع السابق ص ١٠٧ — ١٠٨ مانصه (إن إهتمام الأوروبين بأرسطو لا يرجع إلى المقومات الأساسية لفلسفته فحسب وإنما يرجع كذلك إلى انتمائه إلى تاريخهم الأوروبى ، وبتعبير آخر فإن إحلال أرسطو مكان الصدارة فى الفلسفة والعلوم ينبغى النظر إليه باعتباره مظهرا لرغبة الأوربيين فى تأكيد اختلافهم عن المسلمين خصوصا بعد ما تضاءلت حدة الخوف (خوف الأوروبين من العرب والمسلمين) إلى حد كبير بانتهاء القرن الحادى عشر نتيجة للاستيلاء على طليطلة سنة ١٠٨٥ م ، وإتمام فتح صقلية ١٠٩٢ م وسقوط بيت المقدس سنة ١٠٩٩ م — راجع ص ٨١ — (ولم يكن هذا النشاط السلبى تماما المتمثل فى التنكر للإسلام أمرا سهلا ، بل كان فى الواقع أمرا مستحيلا خاصة بعد كل ما تعلمه الأوروبيون من علوم العرب وفلسفتهم مالم يكن قد صاحب هذا التنكر نشاط إيجابى . وكان هذا النشاط الإيجابى متمثلا فى الدعوة إلى العودة إلى ماضى أوروبا الكلاسيكى أى إلى حضارتى الإغريق والرومان .. (أنظر المصدر السابق ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(١) انظر بيورى — المرجع السابق ص ٤٤ وللمزيد من هذه المآسى راجع

Jhon willian Drapper : A history of Intellectual development of Europ. Lonodon 1981 vol II P. P. 51 - 52 . Bertrand Russel : Why I am not christion, 2 ed. 1961 p. 15

وقد أشار اليهما د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٣٢ .

ولاشك أنه يتضح من ذلك عدم وجود حرية للعقيدة أو للتعبير عن الفكر حتى ولو كانت الحقائق الثابتة والقاطعة تؤيده ..

كما أن الحرية الشخصية لم تكن مكفولة .. فلا حرية للمسكن ، ولا للذات .. فضلا عن انتفاء حرية البحث العلمى أو حرية التعلم والتعليم .. وما إلى ذلك مما يؤكد انتفاء وجود الحريات العامة والحقوق الفردية بمفهومها الحديث فى ذلك العصر الوسيط ، بأوروبا .

ولا شك أن هذه البيئة بما فيها من اضطهاد وعسف[(1)] والتى يؤخذ فيها الإنسان بالظنة ، كما يساق إلى الموت بالشبهة هى بيئة من القهر لا يسود فيها الإنسان ، وتنحط بالضرورة مواهبه .

وناهيك عن طغيان الإقطاع السائد فى تلك العصور حيث كان النبيل يملك الأرض بما عليها وبمن عليها ، فلا إرادة فى إقطاعيته — لسواه ، ويعامل من هم تحت سلطانه كأشياء . ليس لها من حق فى مواجهته .

على أن عصر النهضة هو عصر الدولة الملكية القوية التى أخذت فى الظهور فى أوروبا إثر انحسار العصور الوسطى . وهو كذلك عصر السلطة التى قامت على أنقاض سلطتين كانت تتميز بها تلك العصور .. هما سلطة الإقطاع ، وسلطة الكنيسة المتحالفة معه .

هذا ولقد سبقت نظم الحكم المطلق (الذى تميز بها ذلك العصر) ورافقت قيامها اتجاهات فكرية ذهبت إلى تحبيذ السلطة المطلقة للملوك وتمجيدها ودأبت على سوق المبررات لقيامها وإقامة الحجج على مناقبها ، وكان من أبرز ممثلى تلك

---

(١) يقول جون أوف ساليزبرى (إن القساوسة يصدرون أحكاما لا من أجل الحقيقة بل من أجل المال .. وإنك تستطيع أن تحصل على أى شىء تريده منهم إذا دفعت أما إذا . لم تدفع فلن تحصل على شىء أبدا) كما يقول أيضا (إن رجال الكنيسة اتسموا بالملق والرياء والرغبة فى الوصول إلى الحياة والسلطان) .. كما يقرر أيضا أن البابا الطاغية يكون أفظع وأكثر إثما وشرورا من الحاكم الطاغية — راجع مؤلفه بعنوان . The statesman,s Book وقد أشار إليه د. على عبد المعطى محمد — الفكر السياسى الغربى ص ١٤٨ .

الاتجاهات ميكيا فيللى فى إيطاليا ، وبودان فى فرنسا ..

وقد برر ميكيا فيللى Machiavelli الحكم المطلق للملوك على أساس أنه أكثر نظم الحكم فعالية ، كما دعا إلى ضرورة الفصل بين مجالات الحياة الخاصة ومجالات الحياة العامة ـــ تلك المجالات التى يجوز فيها ـــ فى نظره ـــ التحلل من القيود الأخلاقية مادام أن الهدف من ممارسة التصرفات فى إطارها هو تحقيق الصالح العام [(١)] .

أما بودان Bodin فقد برر النظام الملكى المطلق على أساس أنه النظام الذى تتجسد فيه فكرة « السيادة » أكثر مما تتجسد فى غيره من نظم الحكم ، ومن ثم فقد اعتبره أكثرها صلاحا ، كما اعتبر الشعوب التى لايصلح النظام الملكى لها شعوبا متخلفة وكان ينظر إلى الديموقراطية على أنها أكثر نظم الحكم سوءا [(٢)] .

على أن الشىء الغريب حقا ـــ فيما يقول البعض [(٣)] بحق أيضا ـــ [(٤)] أن الكتاب الذين يتصدون لبحث حرية الرأى (وكافة أنواع الحريات) فى تلك العصور الوسطى يغفلون التجربة [(٥)] (هكذا) الإسلامية الفريدة التى وجدت فى خلال هذه الفترة وما قبلها .. وجرت عادتهم على تناول تاريخ حرية الفكر أو حرية

(١) راجع - Allen J. W. : A history of political thought in the sixteenth century. Unive ity Paperbacks - Methuen Lonndon 1961 P. p. 470, 472.

(٢) راجع - Allen : Op. cit, P. 435.

(٣) انظر ـــ د. عماد عبد الحميد النجار ـــ النقد المباح ص ٣٤ .

(٤) من هؤلاء الكتاب والفقهاء دوجى ، وهوريو ، وايسمان ، وكوليارد فى فرنسا إذ لم يتناول أحدهم هذا الجانب من التفكير الإسلامى وقد تكفل (مونتجومرى وات) ببيان أسباب ذلك عندما قال (فلم يقتصر دور الإسلام على تعريف أوروبا الغربية بالكثير .. بل إنه دفع أوروبا أيضا إلى تكوين صورة جديدة لذاتها .. وقد أدت مواجهة الأوروبيين العدائية للإسلام إلى تهوينهم من شأن أثر المسلمين فى حضارتهم ومبالغتهم فى بيان فضل التراث اليونانى والرومانى عليها) .. انظر مؤلفه ـــ فضل الإسلام على الحضارة الغربية ـــ المرجع السابق ص ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٤ هذا ولا نعرف للعرب المسلمين عذرا فى هذا الشأن أمثال د. جمال العطيفى ـــ حرية الصحافة سنة ١٩٧١ ، الأستاذ محمد عبد الله ـــ جرائم النشر .. وغيرهم مما كان سببا فى ـــ تناولنا لهذا الجانب .

(٥) نحن لا نوافق الفقيه على وصف الإسلام بالتجربة ذلك أنه (الحق غير الباطل) فضلا عن أنه نزل تاما غير منقوص .. لما التجربة فعمل ناقص قد يخطىء وقد يصيب ولا تتمتع بالصواب المطلق .

الرأى فى « أثينا » حيث ازدهرت وأينعت ثم انحطت فى العصور الوسطى حتى إذا ماجاءت الثورة الفرنسية سنة ١٨٧٩ م أعادت لحرية الفكر والتعبير قيمتها فى العصور الحديثة مع أن حرية الرأى والتعبير (وكافة أنواع الحريات العامة والحقوق الفردية) لها فى التجربة الإسلامية مجال أى مجال فى الجانب السياسى والاجتماعى والعلمى وهى (تجربة) غنية أى غنى فى هذا الشأن وليست مجرد نصوص أو أخبار تتساقط متناثرة كما هو شأن الفكر اليونانى بل تنظيم دقيق لكل أنواع الحريات العامة والحقوق الفردية ـ(١) كما أشرنا ـ وفق مفهوم العصر .

المطلب الثالث

فى العصر الحديث
(مابعد الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩)

يسود الفكر السياسى المعاصر ثلاثة اتجهات هى :-

*الفكر الديموقراطى فى البلاد الرأسمالية.
*الفكر الماركسى فى البلاد الاشتراكية والشيوعية.
*والفكر الإسلامى.

والواقع أن الديموقراطية الغربية تعد مذهبا فكريا ، ونظاما للحكم فى آن واحد (٢)

---

(١) راجع ـ د. عبد الحميد متولى ـ مبادىء نظام الحكم فى الإسلام سنة ١٩٧٨ص ٢٧٧ وما بعدها و د. عبد الحميد بدوى ـ حرية القول فى مصر ـ مقال بمجلة مصر المعاصرة سنة ١٩٤٥ ص ١١ .
والدكتور مصطفى أبو زيد فهمى ـ فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٧٥ ، وكذا مؤلفه ـ فن الحكم فى الإسلام ص ٤٨٠ حيث يقرر أنه ليس هناك حرية من الحريات العامة لايعرفها الإسلام كما أنه ليس هناك حرية تدعو إليها الحاجة مستقبلا ويقف الإسلام عقبة فى سبيل التمتع بها ومزاولتها .
والدكتور القطب محمد القطب طبلية ـ الإسلام وحقوق الإنسان .
والدكتور على عبد الواحد وافى ، حقوق الإنسان والإسلام .
والدكتور عبد الحكيم حسن العيلى ـ الحريات العامة سنة ٧٤ ص ٣٥٩ وما بعدها والدكتور محمد سليم غزوى ـ الحريات العامة فى الإسلام سنة ١٩٧٧ . وغيرهـــم كثير .
(٢) راجع د. عبد الحميد متولى ـ المبادىء الدستورية العامة ١٩٥٦ ص ١٢٥ ـ ١٥٦ وأيضا لنفس المؤلف =

وكلاهما يرتكز على أساس واحد أيضا هو المذهب الحر (الفردى).

وتأسيسا على ذلك نقسم هذا المطلب إلى ثلاثة فروع هى : —
الفرع الأول : فى الفكر الديموقراطى.
الفرع الثانى : فى الفكر الماركسى.
الفرع الثالث : فى موقف الإسلام من الحريات العامة.
وبذا نعطى صورة واقعية لمفهوم الحرية فى الوقت الحاضر وكيف أنه يختلف باختلاف المذاهب كما اختلف من قبل باختلاف العصور.

الفرع الأول

فى الفكر الديموقراطى

عوامل ظهور المذهب الفردى

أ — عوامل اقتصادية :
ثمة ظروف جديدة انبعثت فى نهاية العصور الوسطى كان من آثارها ثورة دينية وثورة علمية ،واكتشافات جغرافية هائلة [1].

فأما الثورة الدينية فقد أدت إلى إنشاء مذاهب دينية جديدة فى المسيحية ، وإنشاء كنائس لاتعترف بالتبعية للكنيسة الكاثوليكية فى روما .

وأما الثورة العلمية .. فقد كانت تتمثل فى اكتشافات علمية وفنية وفى مقدمتها اكتشاف الطباعة .

وأما الاكتشافات الجغرافية فقد نتجت عن مجهود ضخم قامت به الشعوب

= واخرين القانون الدستورى والنظم السياسية — القسم الثانى — للدكتور محسن خليل — ص ٥١ حيث يقول : إنه لايوجد ثمة خلاف بين الديموقراطية كمذهب والديموقراطية كنظام للحكم إذ تقوم الديموقراطية أساسا على احترام وتحقيق حقوق الأفراد وحرياتهم العامه .

(١) انظر . Laski H. : Le libralisme Europien هاورلدلاسكى:نشأة التحررية الأوروبية (ترجمة عبد الرحمن صدق — مراجعة — على أدهم) ص ٦ وما بعدها نقلا عن د. مصطفى أبو زيد فهمى — فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٢٢ .

لاكتشاف آفاق جديدة من الأرض .

وقد نتج عن هذه الظروف تغير فى روح المجتمع القائم فقد كان هذا المجتمع يهدف إلى إعادة تنظيم العلاقات الاقتصادية ووضع قواعد لها تغاير ما كان سائدا فى العصور الوسطى منها . ذلك لأن الناس قد وجدوا أن هذه القواعد لايمكن أن تنظم العلاقات الاقتصادية الجديدة التى وجدت فى المجتمع الاقتصادى الجديد .. هذا المجتمع الذى أخذت الروح الرأسمالية تتسرب إليه فى شدة بالغة لتملأ خيالات أفراده حتى أصبح الثراء وكسب المال هو المحرك الأول للنشاط الإنسانى .

ولم يكن الأمر دائما كذلك قبل القرن السادس عشر فقد كان الثراءوكسب المال تنظمه مجموعة من القواعد الخلقية والدينية التى تسهر عليها الكنيسة فى صرامة وشدة ، ولكن هذه المبادىء لم تستمر عند ما أخذت الروح الرأسمالية فى الانتشار فقد أصبح من حق الإنسان أن يسعى إلى ثراء غير محدود ، وهو إذ يحقق الثروة يحققها لنفسه لا للمجتمع .

فنقطة الانطلاق فى المذهب الحر أن إمكانيات الثراء الجديدة لايمكن استغلالها فى ظل القيود التى سادت فى القرون الوسطى ولذلك فقد وفر لرأس المال قواعد جديدة فى العمل كان فى أشد الحاجة إليها لينطلق فلقد حرر رأس المال من نفوذ الكنيسة وحرر من الغايات التى كان يتقيد بها ، وأمس حرا فى أن يسعى إلى أى غاية فردية . وهو حر فى أن يتجه حتى إلى الربا ، وهو حر فى أن ينمو بكل الوسائل[1] دون تقيد بحل أو حرمه .

ب – عوامل سياسية :

على أن ردود الفعل ضد الحكم الملكى المطلق كالسائد قبيل ظهور المذهب ما لبث أن أخذت تظهر بعد فترة من الزمن .. ذلك أن قيام الأنظمة الملكية الاستبدادية وإن أدى إلى تحرير الفرد من سيطرة الإقطاع والكنيسة وتحكمهما فى شئونه إلا أنه أدى إلى وقوعه تحت سيطرة أخرى متعسفة هى السلطة المطلقة

---

(١) المرجع السابق ص ١٧ .

للملوك ــ وهى سلطة لم تكن تعترف له بأية حقوق أو حريات شأنها فى ذلك شأن النظام الذى سبقها .

ولا يغير من جوهر الأمر شيئا أن هذه السلطة الاستبدادية الجديدة كانت تمثل بالنسبة للفرد أهون الشرين قياسا على الحكم الذى سبقها .

إن ردود الفعل هذه أخذت تتمثل فى اتجاهات فكرية عديدة بدأت تظهر الواحدة عقب الأخرى وراحت تدعو إلى الحد من السلطة الاستبدادية للملوك والأفراد للإقرار بالحقوق والحريات العامة ..

تلك الاتجاهات تعد ــ بحق ــ المصادر البعيدة للمذهب الفردى (الحر) والذى يعد بدوره الأيديولوجية التى تستند إليها الديموقراطية الغربية فى قيامها باعتباره تراثها الفكرى والروحى الذى جاء إليها بعد انتهاء العصور الوسطى (١)

مفهوم الحرية فى المذهب الحر :

إذا كان المذهب الحر قد نشأ كأيديولوجية للطبقة البرجوازية فى نضالها ضد استبداد الدولة فى عصر الحكم المطلق ، فإن من الطبيعى أن يستهدف حمايتهم ودعم مصالحهم وكان سبيلهم فى ذلك إعلاء شأن الفرد وتحييد الدولة وسلبها سلطة التدخل فى النشاط الفردى خاصة وأنهم هم الأقوياء والأغنياء الذين ليسوا فى حاجة إلى تدخل الدولة ، وبذا يتمكنون من استغلال غيرهم دون خشية من أحد .. وعلى ذلك فقد كانت الحرية بالنسبة لهذه الطبقة تعنى وضع قيود على سلطة الدولة .

نعم كان طبيعيا أن أول مايعنى به هذا المذهب هو تحديد مفهوم الحرية ووضعها فى مكانة أعلى من السلطة . فتقييد السلطة والإيمان بالحرية فى كل مجال يجب أن يكون حجر الزاوية فى نظام الحكم (٢).

---

(١) قارن نفس المرجع السابق الإشارة إليه،فى الحرية والاشتراكية والوحدة ــ د. مصطفى ابو زيد فهمى ص ٢١ ، د. عبد الحميد متولى ــ مبادىء نظام الحكم فى الإسلام سنة ١٩٧٨ ص ٣٣٨ وما بعدها ، د. عدنان حمودى الجليل ــ نظرية الحقوق والحريات العامة ــ المرجع السابق ــ ص١٩ .

(٢) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ الحرية والإشتراكية والوحدة ص ٢٤ .

الخطوط العامة فى قضية الحرية[1] :

فى ظل هذه الفلسفة يضع المذهب الحر خطوطه العامة فى قضية الحرية على الوجه التالى : –

١ – أن ثمة حقوقا وحريات طبيعية أسبق من الدولة وأسمى منها لاصقة بالأفراد يكتسبونها بالمولد [٢] ومن ثم فإن هذه الحقوق يجب أن تحترم كما يجب أن تمتنع الدولة عن المساس بها إلا بالقدر الذى يتطلبه حماية حقوق الأفراد الآخرين وأن تلك الحقوق (وهى الغاية من وجود الدولة) يتبينها الفرد بفطرته أى بمجرد إحساسه وشعوره .

٢ ـــ أن حل قضية التناقض بين السلطة والحرية يقوم على أن الغلبة دائما للحرية وذلك لأن الفرد يعتبر أنه الغاية من وجود السلطة والمحافظة على حقوقه الطبيعية [٣] هو أهم واجبات الدولة .

٣ ـــ أن الحرية هنا تمثل ضمانا ضد تدخل الدولة فهى قيد يرد على السلطة ويمنعها من التدخل فى نشاط الأفراد .

فالمذهب الحر وهو يريد أن يدعم من المبادرة الفردية ويطلق العنان للأفراد فى مزاولة نشاطهم يرى أن الخير كل الخير فى تركهم أحرارا ، فلا تتدخل السلطة فى نشاطهم نظرية الدولة الحارسة L'Etat Gendarme هى تطبيق طبيعى لفكرة الحرية فى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٧ وقارن أيضا . - Duguit : Lecons sur le droit politique; paris 1926 p. 43

- Jean Jacque chevallier : Les grandes œuvres politiques p. 52 - 70 - 85 - 100 .

وأيضا إيلى هاليفى ـــ تاريخ الاشتراكية الأوروبية ص ١٥ ، د. محمد طه بدوى ـــ أمهات الأفكار السياسية الحديثة ص ٨٣ وما بعدها .

(٢) راجع ـــ د. محمد سلام مدكور ـــ الإباحة ص ٣٥٦ ، ص ٣٦٢ حيث يقول (إن مما يعتبر فى المذهب الفردى من حقوق لاصقة .. إنما هى منح الهية ثبتت بالشرع وليست حقوقا لاصقة .

(٣) انظر د. عبد الحميد متولى ـــ المبادىء الدستورية العامة ص ٣٤٨ وقد نقل قولة Duguit فى هذا الصدد (La declaration de 1789 s'impose au lègislateur constituant lui meme)

عن مطولة فى القانون الدستورى ص ١٠ وما بعدها .

المذهب الحر .

٤ ــ وواضح من ذلك أن الحرية فى المذهب الحر هى الحرية المنظمة .. والذى ينظم الحرية هو القانون .

ولكن القانون له مفهومه الخاص فى هذا الشأن ــ فالقانون يجب أن يصدر من السلطة ، وهى بدورها يجب أن تكون محايدة وغير مستبدة ، إذ لايعقل أن يخضع الإنسان لإرادة مستبدة أو مفروضه ، وهذا يعنى أن تتدخل التحررية فى نظام الحكم ذاته .. فالقوانين العادلة إنما تصدر عن الحكومة المقيدة لا الحكومة المستبـدة ــ فكأن النظام السياسى فى الدولة سوف يتأثر هو أيضا بمبادىء المذهب الحر تأثرا كبيرا (١)

الحرية السياسية والحرية المدنية :

إن دولة المذهب الحر تعرف للحرية معنين :

* الحرية بمعنى استقلال الفرد إزاء السلطة وقدرته على التصرف La liberté - autonomie

* والحريـــة بمعنـــى مساهمة الفـــرد فى حكـــم الدولـــة (٢) La liberté - Participation وهى تعنى مساهمة الفرد فى السلطة السياسية .

ودولة المذهب الحر تحاول أن تحقق الحرية فى المعنيين معا .

الحريتان ليستا على قدم المساواة :

---

(١) راجع - Prelot : Histoire des idèes plitiques 2 èd p. 443 et s.

(٢) قارن - Burdeau : Tr. de sciènce politique t. 5 p. 11.

ولزيادة التفصيل انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٣٣ وما بعدها ويلاحظ أن الحرية بمعنى مساهمة الفرد فى السلطة السياسية هى أن تزاول فى دنيا الأفراد كضمانة يمكن أن تتحقق بها الحرية فى المعنى الآخر وهو استقلال الفرد إزاء السلطة والذى يتمثل فى عدم تدخل السلطة فى النشاط الفردى ، فالفرد حر فى أن يفعل ما يشاء ، وفى أن يفكر كيفما يشاء ، وفى أن يتصرف فى ملكه وفقا لما يشاء فهو إذا نجا من تدخل السلطة فى نشاطاته وزاولها دون أن تحد السلطة منها كان فى هذه المجالات حرا .

وللفقه على الحريتين السابقتين ملاحظات:[1]

أولا : أن هاتين الحريتين قد تحالفتا معا طوال فترة طويلة ليتم لهما تقويض أنظمة الحكم المطلق ، ولذلك فلم يظهر بينهما فى البداية أى تعارض ، ولكن بعد أن تم لهما ذلك يصبح التعارض بينهما متوقعا .

فالسلطة حتى بعد أن غزاها الشعب ، مازالت هى السلطة ويمكن أن يقع التعارض بينـها وبين الحريات العامة للأفراد . ولذلك فإنّ قضية التناقض بين السلطة والحرية توضع على بساط البحث كما يجب أن تجد حلا لها فى ظلال دولة المذهب الحر .

ثانيا : أن دولة المذهب الحر وهى تضع حلها للقضية السابقة لم تتردد فى أن تحلها لصالح الحرية وحدها . فالحريتان السابقتان ليستا على قدم المساواة إذ أن إحداهما وسيلة بينما الأخرى هدف وغاية .

فالحرية المدنية ــ وهى التى تعنى الاستقلال ــ هى الهدف والغاية والحرية السياسية ــ وهى التى تعنى المشاركة فى السلطة ــ هى مجرد وسيلة للوصول إلى هذه الغاية .

والحقوق السياسية ــ فيما يرى البعض[2] ــ ليست لها قيمة فى ذاتها ، وإنما هى تستمد قيمتها من كونها ضمانات للأفراد تقوى من تمتعهم بالحرية المدنية وتقيهم اعتداء السلطة عليها ، وعلى ذلك فالحقوق السياسية ليست حقوقا بالمعنى الدقيق وإنما هى فى الحقيقة وظائف تزاول لتحقيق المصلحة والهدف المشترك . ولذلك فإنها لا تمنح إلا لأصلح الناس وأكثرهم قدرة على استعمالها فيما أعدت له[3]

وهذا التفسير الذى تذهب إليه دولة المذهب الحر يجعل (المواطن) فى خدمة

---

(١) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٣٦ ــ ٣٧ .

(٢) أنظر د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ المرجع السابق ص ٢٧ .

(٣) قارن - Beudant : Le droit Individuel et L'Etat 1920 p. 125

(الإنسان) إذ يجعل الحقوق السياسية التى يعترف بها للأول مخصصة لتحقيق الحريات الفردية التى يعترف بها للإنسان بحكم كونه إنسانا[1].

عوامل تطور المذهب الحر فى مفهومه للحريات :

ولكن هذا الوضع لم يستمر ، بل دخلت عليه تعديلات جوهرية غيرت من مضمون الحرية تغييرا كبيرا ، إذ وجدت عدة عوامل غيرت من المجتمع فجعلت بالتالى فكرة الحرية التى وضعت للمجتمع القديم غير ملائمة على الإطلاق ، ونعرض فيما يلى أبرز هذه العوامل .

أولا : العوامل الاقتصادية :

إن من أهم هذه العوامل ، الثورة الصناعية وماترتب عليها من آثار ، فالشعوب التى قبلت النظام الرأسمالى ورحبت به وجعلت له من مبادىء الحرية الاقتصادية دعامة قوية .. هذه الشعوب قد أخذت تضيق بالنظام الرأسمالى نتيجة للتغيرات التى أدخلتها عليه الثورة الصناعية[2] فقد كان هذا النظام فى مبادئه الأساسية يقوم على دعائم ثلاث ــ الملكية ، وحرية التعاقد ، والمنافسة الحرة . فكان الأفراد يحلمون دائما بالثراء ويريدون تحقيقه مستعينين فى ذلك بالحرية الاقتصادية بما تشتمل عليه من مبادىء حرية التعاقد والمنافسة الحرة .

ولكن ثمة تغييرات أساسية دخلت على كيان النظام الرأسمالى نتيجة للظروف الجديدة فحرية التعاقد أصابتها ضربات متوالية عندما وجدت الملايين من الأيدى العاملة نفسها فى حالة بطالة مماترتب عليه انعدام حرية التعاقد بين العامل وصاحب المصنع .

وأما مبدأ المنافسة الحرة الذى كان يمثل بالنسبة لسائر الأفراد الأداة الأولى للثراء ، فقد بدأ هو أيضا تصيبه نفس الضربات عندما اتجه الرأسماليون ــ نتيجة لظروف

---

(١) قارن - Burdeau : Tr. de science Politique t5 p. 27 .

(٢) أنظر د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ المرجع السابق ص ٣٩ .

العصر ــ إلى التكتلات الاقتصادية وإقامة المنشآت الرأسمالية والشركات الضخمة ، الأمر الذى ضيق كثيرا من مجال الحرية الاقتصادية التى كان يتمتع بها الأفراد .

وكان طبيعيا بعد أن تلقت حريتا التعاقد والمنافسة هذه الضربات أن تتأثر أحلام الأفراد فى الثراء والملكية وأن يتغير بعد ذلك مفهومهم للحرية ذاتها[1] .

ثانيا : ظهور طبقة البروليتاريا (عمال الصناعة) ::

لقد كان طبيعيا إزاء هذه التطورات أن تنشأ طبقة جديدة هى طبقة عمال الصناعة ، تحس بكيانها وبأن لها مصالحها المتميزة . وقد واجهت هذه الطبقة ــ فى تلك الظروف ــ مشاكل خطيرة لاتكفى فلسفة المذهب الحر فى صورتها التقليدية ــ لحلها .

ومن الطريف أن دولة المذهب الحر أخذت تدعم الحرية فى مفهومها السياسى بالتوسع فى الأخذ بمبدأ الاقتراع العام ومنح حق الانتخاب لكل طبقات الأمة .. وعلى الرغم من هذا التوسع فقد ضاع المفهوم المدنى ــ الاستقلالى ــ للحرية نتيجة لضغوط القوى الاقتصادية الكبيرة التى حالت بين الفرد وبين قدرته على مزاولة حقوقه السياسية[2].

ثالثا : ظهور مذهب ماركس

لقد كان لمذهب ماركس أبلغ الأثر فى التنديد بالحرية التى تعرفها دولة المذهب الحر ، فقد نعى على هذه الحرية كونها « شكلية » وتساءل فى سخرية عن قيمة هذه الحرية إذا كان الفرد لايملك من الوسائل المادية مايمكنه من مزاولتها فعلا .فما قيمة حرية التصويت أوحرية الرأى مثلا إذا كان العامل ليس حرا حتى فى أن يحصل على مقابل عادل عن عمله الذى يمثل مصدر رزقه الوحيد ؟ وماقيمة حرية

---

(١) راجع د. مطفى أبو زيد فهمى ــ المرجع السابق ص٤٠ .

وقارن - Schumbeter : Capitalisme, socialisme, et Democratie Trad. Franc. 1951 p. 220 et s .

(٢) للتفصيل انظر - Laski : La libertè 1938 .

التنقل لفرد لايملك ثمن تذكرة القطار ؟ وماقيمة حرية الفكر ، إذا كان الإنسان لايملك من الوسائل ماينشر به كتابا يدافع فيه عن رأيه ؟ وماقيمة حرية الصحافة إذا كانت الصحف ولا سيما الكبرى منها ، توضع فى أيدى أصحاب رءوس الأموال ؟ [1] إن الحرية « الحقيقية » فى نظره هى التى تمكن الكادحين من تحديد مصيرهم بأنفسهم فتعطى لكل منهم الشعور بأنه عضو فى المجتمع يحسه فى عمله كما يحسه أمام صناديق الانتخابات [2].

وكان من آثار هذا الفارق الهام بين الحرية « الشكلية » والحرية الحقيقية إحداث تغيير فى مفهوم الحرية .. فلا يكفى لكى يكون الفرد حرا أن تقرر له هذه الحرية بنصوص فى القانون بل يجب أن تتهيأ له من الوسائل المادية والظروف الاقتصادية الملائمة مايجعله قادرا على ممارسة هذه الحرية .

ومثل هذا الفهم ينتج عنه بالضرورة تغيير أساسى فى النظر إلى علاقة الحريةبالسلطة فبعد أن كانت الحرية تعتبر بمثابة وقاية للفرد ضد تدخل الدولة فى النشاط الفردى ، وبعد أن كانت تفرض على الدولة التزاما سلبيا بعدم التدخل ، أصبحت تعتبر بمثابة وقاية للفرد ضد القوى الاقتصادية والاجتماعية التى تضغط على تصرفاته لتخضعه لها .

ومن هنا فقد غدت الحرية تفرض على الدولة التزاما إيجابيا بالتدخل فى الميدان الاقتصادى ، والاجتماعى لتعين الفرد على التحرر [3]

رابعا : أحداث القرن العشرين :

إذا كانت دولة المذهب الحر قد أحست بضرورةالتغيير فى مفهوم الحرية منذ

---

(١) يرى د. عبد الحميد متولى — بحق — أن هذا النقد يصح أن يوجه حين توضع ملكية الصحف فى أيدى الدولة أو أيدى هيئة تابعة لها أو خاضعة لها — أنظر مؤلفه — مبادىء نظام الحكم فى الإسلام ص ٣٤٦ هامش رقم (١) .

(٢) قارن - Plèkhanov : Les questions fondamentales du Marxisme 1947 p. 69 et s.

(٣) قارن - Laroque : Rèflexion sur le problèm social 1953 p. 5 et s .

منتصف القرن التاسع عشر ، فإن هذا الإحساس قد تضاعف مع أحداث القرن العشرين فهناك أحداث ثلاثة بلغ معها هذا الإحساس ذروته هى ، الحرب العظمى الأولى ، والأزمة الاقتصادية العالمية فى الثلاثينات ثم الحرب العظمى الثانية وماتلاها من هزات فكرية عنيفة نتيجة لما نشأ عنها من ظروف اجتماعية واقتصادية قاسية [1] .

وكان من نتائج تلك العوامل أن تطور المذهب الفردى فى القرن العشرين وتبعه أيضا تطور مركز الدولة من السلبية إلى الإيجابية إزاء الحريات العامة والحقوق الفردية .

ففيما يتعلق بالحرية .. فقد تطورت فى مفهوميها معا .

فالحرية بمعنى استقلال الفرد وعدم تدخل السلطة فى نشاطه قد تطورت لتحمل الدولة على التدخل فى النشاط الفردى لتعين الفرد على التحرر وحمايته من نفوذ الأفراد الآخرين من ذوى القوى والمراكز الاقتصادية [2].

والحرية بمعنى مساهمة الفرد فى السلطة السياسية قد تطورت نتيجة لامتداد عمل السلطة إلى مجالات كثيرة كالاقتصاد والاجتماع .

ومن هنا فإن الشعب يجب أن يسيطر على السلطة فى مجالاتها الجديدة ــ فالديموقراطية لن تكون فى مجال السياسة وحده بل سوف تنشأ معها وإلى جانبها أنواع أخرى من الديموقراطيات كالديموقراطية الاجتماعية والديموقراطية الاقتصادية [3].

---

(١) أنظر د. مطفى أبو زيد فهمى ــ المرجع السابق ص ٤٣ .

(٢) راجع د. عبد الحميد متولى ــ مبادىء نظام الحكم فى الإسلام ــ ص ٣٤٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٤ وقارن أيضا - Vedel : Dèmocratie politique, dimocratie economique, democratie sociale. collection droit social No. 31. 1947 .

- Capitan (RENè): L' autonomie en droit puplic p. 31 ets.

- Capitan (RENè): Les principes de la democratie p. 41 et s.

ويلاحظ أن الديموقراطية الاقتصادية تواجه الجانب الاقتصادى (الانتاج) أو مصادر السلطان الاقتصادى ، أما الديموقراطية الاجتماعية فتواجه الجانب الاجتماعى (العدالة فى التوزيع والاستهلاك) أى تهتم بتحقيق المساواة الفعلية بين الأفراد ولا تكتفى بالمساواة النظرية (أمام القانون) أو المساواة المدنية . انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى المرجع سابق ص ٤٥ .

وهذا التطور فى مفهوم الديموقراطية قد تردد عاليا فى الجمعيات التأسيسية التى انتخبت بعد الحرب العالمية الثانية [1].

ففى جميع دول المذهب الحر ـــ مع اختلاف فى الجرعة ـــ نشاهد انتشار هذا الاتجاه إلى مدى بعيد فنجد مثلا فى دولة الولايات المتحدة الأمريكية أن نسبة ما أخذوه من الأفكار الحديثة المطورة ـــ قليلة بعكس ماهو مأخوذ من الأفكار التقليدية القديمة . ونجد الأمر بالعكس فى الدول الإسكندينافية .

كما نجد أن أحزاب اليمين تحاول الإبقاء على الأفكار التقليدية بعكس أحزاب اليسار [2].

ويلاحظ أن هذا الاتجاه يتميز ـــ فى هذا الشأن ـــ بخصائص ثلاث : ـــ

١ ـــ أنه يرى أن الديموقراطية الاقتصادية والاجتماعية امتدادا طبيعى للديموقراطية السياسية ـــ امتدادا يكفل هذه الديموقراطية ويجعل منها حقيقة واقعة ، فهو إذ يحرر الفرد من الاستغلال الاقتصادى والهوان الاجتماعى يجعله قادرا على مزاولة الحقوق السياسيةوالتمتع بها .

٢ ـــ أن هذا الاتجاه يفرق فى منطقه الأساسى ـــ بين الحريات فيجعل من بعضها حريات أساسية ومن الأخرى حريات ثانوية .
فهو فى حله لقضية التناقض بين السلطة والحرية يمنع السلطة من التدخل فى الحريات الأساسية ويبيح لها التدخل فى مجال الحريات الثانوية . فحرية الفكر وحرية التعبير

---

(١) ومن ذلك ما قاله Cost - Floret مقرر لجنة مشروع الدستور فى فرنسا فى الجمعية التأسيسة الثانية (٢٠ أغسطس سنة ١٩٤٦) من أن ديموقراطية الثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩) ديموقراطية ناقصة ويجب إكمالها بمدها إلى المجال الاقتصادى والمجال الاجتماعى . ذلك لأننا نعتقد أن الديموقراطية ليست نظاما يوضع ليتحقق فى الحقل السايسى وحده ، بل إنها فى الحقيقة فلسفة للحياة يمكن مدها إلى الحقل الاجتماعى والحقل الاقتصادى (٢) عن د. مصطفى أبو زيد ـــ المرجع السابق ص ٤٤) .

(١) انظر Duverger ـ الأنظمة السياسية والقانون الدستورى ـــ الطبعة التاسعة باريس سنة ١٩٦٦ ص ٢١٤ مشار إليه فى د. عبد الحميد متولى ـــ مبادىء نظام الحكم فى الإسلام ص ٣٤٩ .

مثلا من الحريات الأساسية ، والحريات الاقتصادية وحرية الصناعة من الحريات الثانوية .

٣ ــ أن تطبيق الديموقراطية بمفاهيمها الثلاثة يجب ألا يكون على مستوى الدولة فحسب بل يجب أن يمتد إلى مستوى وحدات الإدارة المحلية (اللامركزية الإقليمية) والمشروعات الاقتصادية العامة .

فسيطرة الشعب على الاقتصادى فى مستوى الدولة يتطلب أن تكون له السيطرة على مصادر السلطان الاقتصادى ، الأمر الذى يؤدى إلى الأخذ بسياسة التأميم وسياسةالتخطيط .

وسيطرة الشعب على الاقتصاد على مستوى المشروع ، يتطلب إشراك المحكومين فى إدارة المشروع نفسه الأمر الذى يؤدى إلى إشراك العمال فى مجالس الإدارة .

الفرع الثانى .
فى الفكر الماركسى (١) .

جدير بالذكر أن ننوه أننا سوف لاتشغلنا المبادىء النظرية فى مجال الحريات العامة فى المذهب الماركسى ، عن التطبيق العملى فى وضعه الأخير .

وأننا إذا أردنا أن ندرك الحرية فى أبعادها الحقيقية فى الفلسفة الماركسية فإننا يجب أن نسلط عليها الضوء من زوايا مختلفة فنعرض :

أولا : للتصوير الاقتصادى للحرية .

ثانيا : لوضع الحرية فى النظرية العامة للدولة .

أولا : التصوير الاقتصادى للحرية فى المذهب الماركسى .

ونقطة البدء فى هذا البحث أنه ينعى على الحريات التى قامت فى ظل المذهب

(١) راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٧٤ وما بعدها .

الحر أنها حريات شكلية تافهة وأنها مجردة من المضمون الحقيقى للحريات . فما هى مثلا حرية المسكن بالنسبة لساكن الكوخ أو المتسول الذى لايجد مأوى ؟ وماهى حرية الصحافة اذا كانت الصحافة بحكم الظروف الاقتصادية تخضع لسيطرة القلة المالكة لرأس المال ؟ وماهى حرية الفكر لأولئك الذين أجبرهم المجتمع الطبقى على أن يعملوا منذ الطفولة فلم يتيسر لهم أن يحصلوا على نصيب من التعليم ييسر لهم حرية الفكر ؟.

فحريات المذهب الحر تلك التى يعرفها المذهب الفردى إنما تتقرر لقلة من الناس ، للقلة المالكة وحدها ، لتحافظ على ما تملك . إنها « حرية برجوازية » مجرد واجهة تخفى استغلال قلة من الناس لحياة الأغلبية الساحقة ــ.. إنها حريات شكلية مجردة عن المضمون الحقيقى .

فالحرية عنده هى « الحرية الفعلية » الحرية الحقيقية التى يتمكن الفرد من التمتع بها فعلا بفضل مايهيئوه له المجتمع من ظروف اقتصادية ملائمة ، أما الحرية فى الفكر الغربى فهى الحرية القانونية التى يكتفى القانون بالنص عليها ولايتمكن من مزاولتها نتيجة لظروف الاستغلال التى يعيشها .

فالسلطة صورت على أنها سلطة رأس المال ، والطغيان الذى يراد حماية الحرية منه هو طغيان رأس المال .. وهذه الحرية لن تقوم فى ظل النظام الرأسمالى الذى يأخذ بنظام الطبقات وإنما ستقوم فى المجتمع الشيوعى حيث ينتهى استغلال الإنسان للإنسان ونرى مجتمعا لاطبقات فيه [1].

ثانيا : وضع الحرية فى النظرية العامة للدولة :

تمر الدولة عند ماركس بمرحلتين :

١ ــ مرحلة دنيا (تمهيدية) هى مرحلة دكتاتورية البروليتاريا .

---

(١) قارن أيضا د. محمد عصفور ــ الحرية ص ١٦٧ ومابعدها .

٢ــ مرحلة عليا (نهائية) وهى مرحلة الشيوعية وزوال الدولة .

المرحلة الأولى : مرحلة دكتاتورية البروليتاريا :

هذه المرحلة تمهيدية يتم فيها القضاء على النظام الرأسمالى وتسودها دكتاتورية لطبقة العاملة (البروليتاريا) وقد عبر ماركس عن ضرورة قيام هذه المرحلة فأوضح أنه يوجد بين المجتمع الرأسمالى والمجتمع الشيوعى فترة تحول ثورى من الأول إلى الثانى ويقابل هذه الفترة فترة انتقال سياسى ، لاتكون الدولة فيها سوى (دكتاتور ثورى) لطبقة البروليتاريا (١) .

وهذا الوضع له عند ماركس مايبرره ، ذلك أن البروليتاريا لكى تحرر نفسها يجب أن تنجح فى إلحاق الهزيمة بالبرجوازية وفى السلطة السياسية وإقامة دكتاتورية ثورية .

وفى هذه المرحلة يتم القضاء على النظام الرأسمالى بكل قيمه وعاداته ومثله سواء منها القانونية أو الفلسفية أو الدينية أو الأدبية أو الفنية .
إن كل هذه القيم يجب أن تصفى بقوة وحزم ، وأن عناية خاصة يجب أن توجه للدين ، فإن الدين يجب أن يسحق بلا هوادة وبلا رحمة ويقضى عليه قضاء لارجعةفيه (٢)

فالدولة ستبقى فى هذه المرحلة وسوف تكون دولة قسر وإكراه تسحق البرجوازيه وقيمها بلا هواده (٣).

الشرعية الثورية فى الفلسفة الماركسية : La Legalitè Revolutionnaire

لقد نظرت الماركسية إلى الدستور والقانون نظرة خاصة جردتهما من المكانة التى كان يمكن أن يتمتعا بها كضمانة للأفراد من عسف أجهزة وسلطة الدولة .

---

(١) قارن - Marx : Critique du programme de Gotha Ed Sociales 1950 p. 34 .

(٢) - Lenine : L'ETat et La Revolution p. 412 .

- Engles : Lettre à Bebel; ed. Soc . p. 48 .

(٣) قارن - Lenine : Op cit p. 413 .

فقد . ميز « لينين » بين الدستور « المادى » والدستور « الشكلى » وأراد بالأول مايمثل « القوة الحقيقية التى تزاول داخل الدولة » هذه القوة التى توجه نشاط الحكومة وتسير أجهزتها ، وهى المصلحة الاقتصادية للطبقة الحاكمة . وأما الثانى ـــ الدستور الشكلى ـــ فهو مجرد إعلان عن مجرد وجود هذه القوة فالدستور المادى له أهمية كبرى ، أما الدستور الشكلى ـــ الوثيقة ذات المواد ـــ فهو مجرد قصاصة ورق (١)

وهذا الوضع يؤدى بالضرورة إلى عدم احترام النصوص الدستورية .

وفى ظل دكتاتورية البروليتاريا فإن مصلحة الطبقة الحاكمة تتركز فى سحق خصومها وكذا سحق القيم القديمة .. فلا يهم إذن إن تم هذا الأمر طبقا للدستور أو تم بطريقة أخرى . هذه هى الشرعية الثورية وأولى مبادئها أن مصلحة الثورة هى القانون الأساسى فى الدولة . فكل مايخدم الثورة صحيح ومشروع ، هكذا بغير تحديد وبغير قيود .

ولا يقدح فى ذلك أن المبدأ السائد ـــ بصدور دستور سنة ١٩٣٦ ـــ أصبح هو « الشرعية الاشتراكية » La Legalitè Socialiste ذلك أنه فى ظل هذا المبدأ لاتحترم نصوص الدستور من حيث هى كذلك ، بل إن مصدر هذا الاحترام هو تطابق الدستور الشكلى مع الدستور المادى (٢).

غير أنه لو نفذ ذلك المفهوم لأصبح الدستور بنصوصه التى تحمى الحريات العامة ضمانة هامة فى خدمة الحريات إزاء تعسف السلطة . ولكن الواقع كان غير ذلك تماما إذ ليس هناك ـــ فى النظام السوفيتى ـــ فارقا بين الدستور والقانون واللائحة (٣).

---

(١) قارن - Jedryka et Mouskhèly : Le gouvernement de L'u . R. S. S. P. 162

(٢) راجع المصدر السابق ص ١٥٧ .

(٣) راجع . - Vedel : Les democraties Sovietiques Fasc 2 p. 121

وللتفصيل راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى ـــ فى الحرية والاشتراكية والوحده ص ١٣٣ والمراجع المشار إليها فيه .

فالنصوص الدستورية لا تعد أعلى نصوص فى البلاد ، وإنما يوجد مايفوقها فى القوة والأهمية . والتى تحتل هذه المكانة العليا هى مبادىء المذهب الماركسى نفسه . ومن ثم فإن مبادىء دكتاتورية البروليتاريا هى الواجبة التطبيق ــ رغم كل ما ينص عليه الدستور من حريات أو يأتى به من ضمانات ــ بما تتطلبه هذه الدكتاتورية (الثورية) من سلطات مطلقة ومن ذلك نرى أن القانون لا يمكن أن يمثل أى قيد على الإطلاق يمكن أن يحد من سلطة البروليتاريا فهى إذ تتصرف تفترض أنه ليس هناك قانون على الإطلاق .

المرحلة الثانية : مرحلة الشيوعية وزوال الدولة[1] **:**

إن المرحلة الأولى إذا انتهت انتقل المجتمع إلى المرحلة الثانية ــ مرحلة الشيوعية الكاملة وزوال الدولة وهذه المرحلة هى المرحلة العليا أو النهائية .

انقضاء الدولة :

إن أكبر ما يميز هذه المرحلة أن الدولة فيها تنتهى كدولة ، بعد أن أتمت مهمتها فى القضاء على الطبقات ، وعندئذ فقط تتحقق الحرية والديمقراطية الكاملة .

والذى ينقضى فى الدولة هو جهاز الأمر ، جهاز القسر والإكراه ، وهو الجهاز الذى ينظم العلاقة بين البشر . أى أن كل سلطة للدولة على البشر تنقضى إذ يغدون فى غير حاجة إليها وتبقى بعد ذلك إدارة عمليات الإنتاج ، فاختصاص الجهاز القائم سيقتصر على الأشياء دون الأشخاص .

متى يتم الانتقال إلى مرحلة الشيوعية :

إن الماركسيين يصرون على حتمية هذا الانتقال وأنه لابد أن يحدث يوما ما !! أما متى يأتى ذلك اليوم فأمر لم يحدده أحد من أئمة الماركسية[2] بل ولم يحاول أن يحدده

---

(١) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى المرجع السابق ص ١٠٠ وما بعدها والمراجع المشار إليها فيه .

(٢) - Vedel : Manuel èlèmentaire de dr. const. p. 209

أحد .. وقد حرص ستالين على أن يؤكد أن المرحلة الأولى ــ التمهيدية ــ ليست وجيزة الأمد ، إنما هى « عصر تاريخى بأسره »

انقضاء القانون فى هذه المرحلة

إن القانون لا يوجد فى هذه المرحلة ، فلقد كان ضرورة وقتية ــ شأنه شأن الدولة ذاتها ــ ولذا فإنه سيختفى باختفائها ، فلقد كانا أداتين للقسر بالنسبة للأفراد[1] ــ فالحاجة إلى القانون ــ فى المجتمع الشيوعى ــ سوف تنتهى ، وسوف تنتهى الجرائم أيضا بزوال الأسباب الاقتصادية الدافعة إليها ــ وسوف يتحرك الأفراد فى هذا المجتمع دائما على الوجه الصحيح ويحافظون من تلقاء أنفسهم على قواعد الحياة فى المجتمع الاشتراكى فليس ثمة ما يدعو إلى القانون .

تعقيب :

قبل أن نختتم هذا البحث يجدر بنا أن نبدى بعض الملاحظات على كلا المذهبين

أولا : أن الحرية فى الديموقراطية الغربية هى بحق حرية القادرين ..ذلك أن حرية الرأى والصحافة والأحزاب .. بل والرأى العام نفسه .. أصبحت صناعة يمكن أن تصنع وفق ما تضع لها الحكومة من مواصفات وككل صناعة عمادها التخطيط والتمويل .. وهذان العنصران متوافران لدى القلة المحتكرة من الرأسماليين وهم بحق المسيطرون على أنظمة الحكم بغير جدال[2] وهو ما جعل ماركس[3] يصف الحرية الغربية فى عهده بالصورية والشكلية والتزييف .

---

(١) انظر - Rene Daivd : Le droit sovetique tl, p. 282

(٢) للتفصيل راجع د. جمال العطيفى ــ آراء فى الشرعية وفى الحرية ــ ص ــ ٥١٧ وما بعدها .

(٣) لقد عاش ماركس فى طفولته فترة من أبشع وأقسى أنواع الاستغلال وهو ماعبر عنه Popper فى مؤلفه The open society and it's enimies طبعة لندن سنة ١٩٤٥ ج ٢ ص ١١٣ ــ ١١٤ حيث يقول مانصه « Marx lived especially in his younger years in a period of the most shameless and cruel exploitation » .

نقلا عن مبادىء نظام الحكم فى الإسلام ١٩٧٨ للأستاذ عبد الحميد متولى ص ٣٥٨ .

ولئن كانت هذه الحرية قد لحق بها الكثير من التغيير فى هذا القرن فإنه ـــ فيما يقول البعض بحق[1] ـــ لايجوز مع ذلك الادعاء بأن هذه الحرية .. قد أصبحت بريئة كل البراءة من تلك الصفات بحيث لاتشوبها شائبة تلك الصورية أو الشكلية أو التزييف .. فذلك مالا يدعيه كبار العلماء والمفكرين الغربيين أنفسهم بالنسبة لبعض من كبار الديموقراطيات الغربية ولا سيما بالنسبة لزعيمة هذه الديموقراطية فى العالم الرأسمالى المعاصر وهى الولايات المتحدة الأمريكية إذ لا يزال لرؤس الأموال دورها الفتاك فى إفساد الذمم والضمائر ، وفى تزييف حرية الأنتخابات ، وحرية الصحافة إلى حد ما وأحيانا إلى حد كبير .. كما لاتزال حرية الرأى فى الولايات المتحدة الأمريكية غير مكفولة تماما لفريق من مواطنيها ـــ وبعضهم من كبار رجال العلم وذوى الرأى فيها ـــ فضلا عن أننا نجد أن حقوق الزنوج من المواطنين الأمريكيين وحرياتهم غير مكفولة كما هو معلوم .. بل إننا نجد حتى العلماء الأمريكين من غير الزنوج (أى من البيض) لم تكفل لهم حرية الرأى ولم يكونوا بمنجى من اضطهاد رجال الحكم لهم بوضع أسمائهم فى القائمة السوداء إذا كان أحدهم واحدا من ثلاثة :

١ ـــ أن يكون من المعارضين لحرب فيتنام .
٢ ـــ أو ممن حدثت مشادات بينه وبين لجان الكنجرس .
٣ ـــ أو ممن لهم اتصالات باليساريين[2].

ثانيا : أن الحركة فى الأنظمة الماركسية هى بحق حرية الحاكمين[3] فلا ينكر الماركسيون أنفسهم أن المرحلة الأولى من مراحل تطور الدولة فى مذهبهم ذات صبغة دكتاتورية ولكنهم يقولون فيما يذكر عن « ستالين » أنها دكتاتورية أغلبية ، تعمل لخير الأغلبية وأنها ذات صبغة مؤقتة وإن كانت تستغرق عصرا تاريخيا باسره وأنها مجرد مرحلة انتقال وحتما تؤدى إلى المرحلة الثانية الدائمة التى يصلون فيها إلى الحرية

(١) راجع للتفصيل الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ـــ الحريات العامة ٧٥ ص ٥١ وما بعدها .
(٢) كان ذلك ما نشرته مجلة « تايم الأمريكية » ونشر بصحيفة الأخبار القاهرية بتاريخ ٤ ـــ ٩ ـــ ٦٩ .
(٣) راجع فى الماركسية والانتقادات الموجهة إليها د. مصطفى أبو زيد فهمى ـــ فى الحرية والاشتراكية والوحدة ـــ الفصل الثانى ص ٧٣ ـــ ١٤٦ .

الدائمة أيضا .

كما أنه من المأثور عن « لينين » قوله « إن دكتاتورية البروليتاريا تنطوى على عدة قيود لحرية الظالمين ، المستغلين ، الرأسماليين فهؤلاء يجب أن نظلمهم حتى نحرر الإنسانية من عبودية العمال الأجراء ـــ يجب أن نقضى على مقاومة أولئك الرأسماليين المستغلين ـــ بالقوة »[١].

ومن البين أنه حيث يكون توقيع الجزاء باستعمال القوة أو العنف دون الالتجاء إلى قضاء عادل ومستقل ـــ لاتوجد ثمة حرية[٢]

غير أن مرحلة دكتاتورية البروليتاريا هذه ليست كما يظن البعض مجرد فترة عابرة وقصيرة ـــ إنما هى فترة طويلة ـــ إنها على حد تعبير ستالين ـــ أحد العصور التاريخية وحسبنا بيانا لطول أمد تلك المرحلة التى توصف بأنها فترة انتقال ، أن نشير إلى أن روسيا السوفيتية لاتزال تجتاز مرحلة الانتقال منذ نجاح ثورتهافى أكتوبر ١٩١٧ .

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار أن المرحلة الثانية (مرحلة الشيوعية الكاملة) هى مرحلة خيالية Utopique[٣] أى أنها لن تتحقق فى هذا العالم فإنه يتبين لنا أن المرحلة الأولى هى فى الواقع مرحلة مؤبدة ـــ أى أن « دكتاتورية البروليتاريا » مرحلة أبدية صبغ بها مذهب ماركس والأنظمة التى تقوم على أساسه[٤].

أما القول بأنها دكتاتورية تزاولها أغلبية ضد أقلية ـــ فالحقيقة أن هذا الادعاء يكذبه الواقع ففى الاتحاد السوفيتى نجد أن دكتاتورية البروليتاريا إنما يزاولها الحزب

---

(١) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ـــ وآخرين ـــ القانون الدستورى والأنظمة السياسية ـــ القسم الثالث ص ٦٢ وما بعدها ، لنفس المؤلف ـــ مؤلفه ـــ القانون الدستورى والأنظمة السياسية ١٩٧٦ ص ٣٣٥ وما بعدها .

(٢) راجع Vedel فى مؤلفه Droit const. paris 1949 p. 207

(٣) انظر P. Bigo : Marxdsme & Humanisme ed . Paris P. 1961 p. 155 .

(٤) نفس المصدر السابق للدكتور عبد الحميد متولى ص ٢٣٩ .

الشيوعى . فهوى الذى يتولى « قيادة الدولة » على حد تعبير « ستالين »[١] ولقد أقر الدستور السوفيتى له بهذا المركز حين قرر بأنه طليعة الطبقةالعامله vanguard of proletariat وأنه مركز هيئة القيادة لجميع منظمات الطبقة العاملة سواء كانت اجتماعية أو حكومية .

فروسيا تحكم بنظام هرمى يخضع للرأس الكبرى فى العاصمة وهو الحزب الشيوعى ممثلا فى فرد معين . والأقلية التى تحكم روسيا على هذا النحو تمثل فيما يقول البعض[٢] — بحق — نوعا من الإقطاع العمالى السياسى رغم أنه من الواجب فى حكمها أن تكون الكلمة للأغلبية أى للشعب ذلك أن كلمة « بلشفية » تعنى حكم الأغلبية .

وهذا واضح وظاهر تعبر عنه الأرقام لأن سكان روسيا فى الوقت الذى كانوا يبلغون ١٥٠ مليون نسمة على سبيل المثال كان الحزب الحاكم يبلغ عدد أعضائه نحو ثلاثة ملايين فرد فقط[٣] ومن بين هذه الملايين الثلاثة — ثلاثمائة ألف فقط هم الذين يحكمون روسيا كلها فعلاً — والحزب كما قال لينين ليس بهيئة للجدل والمناقشة والشورى وإنما هو وسيلة فقط لاتخاذ قرارات تنفذ بالقوة وبدون نقد أو تعليق[٤] والخلاصة أن أساس الحكم فى الأيديولوجية الشيوعية هو القوة والبطش والرعب والخوف وحكم الفرد رغم ما تدعيه روسيا البلشفية من اتجاهاتها الديموقراطية فظاهرها غير باطنها[٥] .

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — المرجع السابق ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

(٢) انظر الأستاذ عبد العزيز عزت فى بحثه بعنوان « مصر والديموقراطية التعاونية الاشتراكية — القاهرة ١٩٥٨ ص ٢٨ — ٣٠ — ٣٥ .

(٣) **انظر** Lioyd فى مؤلفه Democracy & its's rivals p. 161 مشار إليه فى المرجع نفسه ص ٣٠ .

(٤) د. عزت ص ٣٠ وقارن - Stalin [illegible]blems of Leninism ed 1936 P. 139 .

(٥) أنظر Lioyd المرجع السابق ص ١٦٢ وأيضا

- Delbos : L'experience Rouge Paris - 1933 - p. 222 - 223

مشار إليها فى بحث د. عبد العزيز عزت — المرجع السابق ص ٢٩ .

الفـرع الثالث
الحريـة فى الإســلام

تقديم :

رأينا فيما تقدم أن وضع الحرية فى النظام الماركسى ليس له أية قائمة إذ أن الفرد فيه لايعدو أن يكون مجرد ترس فى آلة يديرها قادة الحزب الشيوعى كيفما يشاؤن وإن ادعوا رغم ذلك أن الحرية هى غايتهم التى تستباح فى سبيلها كل وسيلة حتى ولو كانت هذه الوسيلة المستباحة هى القضاء على الحرية !! (١)

كما أن وضع الحريات فى الديموقراطية الغربية ، وإن كان يبدو ذا واجهة براقة ، إلا أننا نرى أنها واجهة نظرية فحسب، كالسراب نلهث من أجلها ولا نصل إليها ، فالحرية السياسية وعلى الأخص حرية الرأى بكافة صورها ووسائلها كحرية الصحافة والأحزاب والانتخابات .. إلخ مثلها مثل الرأى العام .. فكل أصبح صناعة تصنع وفق هوى الممولين وأصحاب السلطة من الحاكمين ـــ وقليل ماهم ـــ ذلك أن الممولين وهم أصحاب الاحتكارات من الرأسماليين يكونون ـــ بحق ـــ جماعات الضغط الفعالة فى الأنظمة الديموقراطية الغربية إذا لم يكونوا هم ـــ فى الحقيقة والظاهر ـــ المسيطرون على تقاليد الحكم (٢).

فالحريات فى ظل هذه الأنظمة حريات صورية شكلية ومزيفة ـــ على الأقل ـــ فيما يتعلق بالحريات التقليدية « بعد التطور الذى أصاب الفكر الحر فى القرن العشرين وإقراره للحقوق الاجتماعية والإقتصادية » ، الأمر الذى يقودنا إلى الاعتقاد بتقارب وضع الحريات فى المعسكرين .. الغربى الذى آثر أن يؤمن الفرد من « الخوف .. فأقر له بالحريات التقليدية رغم صوريتها ، وإن مات جوعا !! والشرق .

---

(١) انظر د. محمد عصفور ـــ الحرية ـــ المرجع السابق ص ١٩٤ .

(٢) راجع د. جمال العطيفى ـــ آراء فى الشرعية وفى الحرية ص ٥١٧ وما بعدها .

الذى آثر أن يؤمنه من « الجوع » وإن ارتعدت فرائصه من الخوف والبطش !! فليس هناك كبير فرق بين حرية صورية مزيفة ، ولا حرية[1].

أدلة الحرية فى الإسلام :

كفل الإسلام مبدأ الحرية كأصل عام[2] قبل أن يتطرق إلى تقرير الحريات والحقوق بمفهوم المذاهب المعاصرة — فى نصوص عديدة نجتزىء منها مايلى : —

١ — قوله تعالى ﴿ إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين ﴾[3] فالله تعالى يترك للإنسان حريته واختياره فى الإيمان به ولا يريد من

---

(١) قارن فى تأيدنا د. عبد الحكيم حسن العيلى — الحريات العامة ص ١٤٥ وعكس ذلك الرأى ما رآه كل من الأساتذة Popperفى مؤلفه The oppen society and it's enemies
لندن سنة ٤٥ ج ٢ ص ١١٨ ، ص ٣١٤ ، والأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى فى مؤلفه — مبادىء نظام الحكم فى الإسلام سنة ١٩٧٨ ص ٢٧٢ ، ص ٢٧٣ .. حيث يرون أن حرية مزيفة أو صورية فى بعض صورها (فى الأنظمة الغربية) خير من لا حرية (فى الأنظمة الماركسية) .. وهو رأى وجيه حقا لو لم يكن للإسلام فى الحريات أحكام .

(٢) قارن الأستاذ الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى — فن الحكم فى الإسلام ص ٤٨٠ وما بعدها حيث جاء به قوله إن :
« الحرية فى الإسلام أصل عام يمتد إلى كل مجالات الحياة فما من مجال فى الحياة تدعو الحاجة إلى الحرية فيه إلا ويستطيع المسلم أن يمارس الحرية فيه — فالحدود الوحيدة التى ترد على حريته تتمثل فيما جاء فى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم من زواجر ونواهى ويؤسس الحرية فى الإسلام على الإباحة الأصلية للأشياء — فيقول ما نقله الفقهاء : « وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقول : مالم يذكر فى القرآن فهو مما عفا الله عنه وكان يسأل عن الشيء لم يحرم فيقول : عفو . » ويمضى فيذكر ماجاء عن الإمام الشاطبى من قوله « يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبه العفو » ثم أورد حديثا لرسول الله ﷺ أخرجه الدارقطنى عن أبى ثعلبة الخشنى قال « إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحرم حرمات فلا تنتهكوها وحدد حدودا فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » — (وماكان ربك نسيا) .
ثم يقرر أن ذلك كله جاء مصداقا لقول رسول الله ﷺ فيما رواه مسلم والنسائى والترمذى من حديث « ذرونى ماتركتكم ، فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه » كما أنه اشترط النية لصحة العبادة « إنما الأعمال بالنيات » حديث متواتر .

(٣) الشعراء ٤ .

الإنسان إيمانا جبريا ، بل يريد إيمانا اختياريا وبملء حرية الإنسان . وإذا كان ذلك فى قضية الإيمان بالله على شرفها وخطرها .. ففيما هو دونها كانت الحرية والاختيار أولى .

٢ ـــ وقوله تعالى ﴿ من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ﴾[١]

٣ ـــ وقوله تعالى ﴿ وهديناه النجدين »[٢]

٤ ـــ وقوله ﴿ إنما عليك البلاغ وعلينا الحساب »[٣].

هذا وما جرى مجراه من الآيات كثير[٤]

ويقرر البعض[٥] ـــ بحق ـــ أن حكمة الخالق تقضى بأن يكون الإنسان حرا لأن تعطل حريته يتناقض مع معنى العبادة التى خلقنا الله من أجلها وتتنافى مع معنى التكاليف التى أمرنا الله بها .. لذلك كان وضع الإنسان موضع الاختيار والتمحيص ، فيقول تعالى « ونبلوكم بالشر والخير فتنة »[٦] ويقول ﴿ ليبلوكم أيكم أحسن عملا ﴾[٧] وغنى عن البيان أن الفقه الإسلامى عرف الحرية ودرسها تحت اسم الحكم التخييرى أو الإباحة وجعلها أحد أقسام الحكم الخمسة « واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحرم »[٨].

---

(١) فصلت ٤٦ .

(٢) البلد ١٠

(٣) الرعد ٤٠

(٤) ويمكن أن نشير فى هذا الصدد إلى حوار مؤمن آل فرعون أية ٢٨ غافر ، وعصيان السحرة لفرعون عند إيمانهم ـــ طه ٧٢ ، قصة شعيب مع قومه وحديث « إن الله تعالى لم يبعث نبيا ولا خليفة إلا وله بطانتان ـــ بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر .. » البخارى فى الأدب .

(٥) انظر الشيخ نديم الجسر فى بحثه بعنوان فلسفة الحرية فى الإسلام ـــ بحث ألقى فى المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٤ ـــ ص ٣١١ .

(٦) الأنبياء ٣٥ .

(٧) الملك٢ .

(٨) راجع الأستاذ الدكتور محمد سلام مدكور ـــ الإباحة عند الأصوليين والفقهاء .

دعائم الحرية فى الإسلام :

أقام الإسلام مبدأ الحرية على دعامتين أساسيتين هما :

أولا : تأمين الإنسان من الخوف : قال تعالى ﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ، أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ﴾ (1) وفى ذلك يقول ابن مسعود (2) لما نزلت « هذه الآية » شق ذلك على الناس فقالوا يارسول الله .. وأينا لايظلم نفسه .

قال : إنه ليس الذى تعنون .. ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح ﴿ إن الشرك لظلم عظيم ﴾ (3)، إنما هو الشرك .

وبذلك يثبت الله الأمن ــ لمن آمن واهتدى .. كما يؤكد ذلك بقوله : ﴿ فلا عدوان إلا على الظالمين ﴾ (4)

ثانيا : تأمين الإنسان من الجوع : لم يكتف الإسلام بأن يقيم صرح الحرية التى قررها للعباد على دعامة التأمين من الخوف كما فعلت الديموقراطية الغربية بل جعل دعامته الثانية لإقامة ذلك الصرح تأمينه من الجوع وهو ما استباحت الماركسية فى سبيله كل غال وثمين حتى ولو كان ذلك المستباح هو الحرية ذاتها ..

فقال الله تعالى : ﴿ قل من يرزقكم من السماوات والأرض ، قل الله ﴾ (5) ويقول أيضا ﴿ أمن هذا الذى يرزقكم إن أمسك رزقه ﴾ (6) كما يقول جل شأنه فى حديث قدسى « ياابن آدام لا تخف من ذى سلطان مادام سلطانى باقيا .. وسلطانى لا ينفد أبدا » ياابن آدام لاتخش من ضيق الرزق وخزائنى ملآنة .. وخزائنى لاتنفد أبدا . يابن آدم خلقت السماوات والأرض ولم أعى بخلقهن .. أيعيينى رغيف عيش أسوقه

---

(1) الأنعام ٨٢ .

(2) أخرجه أحمد والشيخان وغيرهم ونقله السيوطى ــ أنظر الإتقان فى علوم القرآن تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤ ــ ١٩٧٥ ج ٤ ص ٢٥٣ ــ ٢٥٤ .

(3) لقمان ١٣ .

(4) البقرة ١٩٣ .

(5) سبأ ٢٤

(6) الملك ٢١ .

إليك .. فأنا لم أنس من عصانى .. فكيف بمن أطاعنى .. »[1]

فضلا عن تشريع الزكاة والصدقات والهبات والوصايا والاباحات[2] فلم يتحيز الإسلام فى هذا الصدد لمصلحة الفرد على حساب الدولة كما فعل المذهب الحر ــ معين الديمقراطية الغربية ــ كما أنه لم يتحيز لمصلحة الدولة على حساب الفرد كما هو مذهب ماركس .. ويستبين من ذلك أن الحرية فى الإسلام ليست بيقين حرية القادرين فحسب ولا بحرية الحاكمين فحسب بل هى على التحقيق حرية العالمين العاملين

خاتمة :

وفى ختام هذا المبحث يجدر بنا الإشارة إلى أن مفهوم الحرية فى الديموقراطية الغربية وكان يعنى « حقا » قد أصبح يعنى « وظيفة »[3] أو بمعنى آخر أن الحرية أصبحت تفسر تفسيرا غائيا وظيفيا فى مشروعيتها وأهدافها .

فيقول لاسكى[4].. « إن امتلاك الحقوق لايعنى امتلاك المطالب الخالية من جميع الواجبات فنحن نملك حقوقا لنحمى شخصيتنا ونعبر عنها .. ونحن نملك حقوقا لنحفظ فرديتنا من عوامل الضغط الكبيرة للقوى الاجتماعية ، ولكن حقوقنا ليست منفصلة عن المجتمع فنحن نملكها لأننا أعضاء فى الدولة .. ويقول إننا نملك هذه

---

(١) من حديث قدسى نقلا عن الشيخ محمد متولى الشعراوى ــ معجزة القرآن ج١ ــ كتاب اليوم ص ١٢٨ وأخرج الترمذى وأبو يعلى وابن أبى حاتم عن أنس عن النبى ﷺ قال : « ما من عبد إلا وله فى السماء بابان ــ باب يخرج منه رزقه وباب يدخل منه عمل » ــ الإتقان ــ للسيوطى ج٤ ص ٢٨٣ ــ تفسير الرسول عليه السلام لسورة « الدخان » .

(٢) للتفصيل راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ــ الإسلام ومبادىء نظام الحكم سنة ١٩٧٦ ص ١١٤ ــ ١١٩ وكتابه ــ القانون الدستورى والأنظمة السياسية سنة ١٩٧٦ ــ الطبعة السادسة ص ٤٢٥ وما بعدها .

(٣) راجع د. القطب محمد القطب طبلية ــ الإسلام وحقوق الإنسان ــ دارالفكر العربى الطبعة الأولى ١٩٧٦ بند ٤٥ وما بعده ، بند ٢١٩ وما بعده ، انظر ص ٢٨١ ، ٢٨٢ ، وقارن أيضا رسالة د. أنور رسلان ــ الديموقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى ١٩٧١ ص ٤٠ .

(٤) نقلا عن المرجع السابق ص ٢٨١ ــ ٢٨٢ .

الحقوق كى نحمى المجتمع كما نحمى أنفسنا .. إن منحى نعمة التعليم يتضمن وجوب استعمال مزايا هذه النعمة مما يزيد من الثروة العامة .. إن حقى ينشأ من حقيقة مشاركتى مع الآخرين فى المضى نحو الغاية المشتركة .

فالحقوق مرتبطة بالوظائف ، وهذا الذى لايؤدى التزامات ، لايستطيع الاستمتاع بحقوقه ، والذى لايعمل ، لايأكل .. وإن الدعاوى التى أدعيها ينبغى أن تكون ضرورية لحسن أدائى لوظيفتى » ثم يقول : إن معنى ارتباط الحقوق بالوظائف يختلف عن القول التقليدى بأن الحق فى طرف يقابله واجب فى الطرف الآخر .. ذلك أن معنى ارتباط الحق بالوظيفة فى هذا السياق هو أننا نملك الحقوق كى نحمى المجتمع كما نحمى أنفسنا .

والديموقراطية الغربية بهذا الاتجاه تتجه نحو الالتقاء بمفهوم الحق أو الحرية فى الشريعة الإسلامية إذ أنه ما من حق للعبد إلا وفيه حق لله [1] ــ كما أن الإسلام كان هو الأسبق فى ربط الحقوق والحريات العامة بوظيفتها الاجتماعية ــ إذ أناط هذه الحريات بتحقيق المصلحة العامة وابتغاء وجه الله . ففى الحديث « كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته » [2]

ففى مجال حق الملكية ، وحق العمل ، وحرية التجارة ، وحرية الرأى .. إلخ يسوقنا استقراء أحكام الإسلام بصددها إلى تقرير النتيجة السالفة ذلك أن الشريعة الإسلامية لا تعرف الحقوق العامة ــ فيما يقول البعض [3] بحق ــ إنما هى تعرف الواجبات ..

ولقد أبان التاريخ بما لايدع مجالا للشك أن الحق إذا ما تقرر لصاحبه بات من حقه أن يمارسه أو لايمارسه .. فإذا ماتخلى عن ممارسته (أو لم يستهدف منه تحقيق

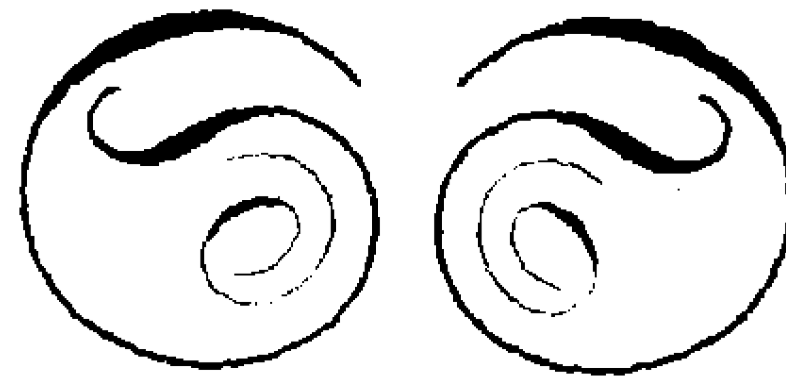
---

(١) انظر ــ الشاطبى ــ الموافقات ج ٢ ص ٣٢٢ ، وقارن د. فتحى الدرينى ــ الحق ومدى سلطان الدولة فى تقييده ــ دمشق سنة ١٩٦٧ ص ٢٣ .

(٢) أحمد والشيخان وأبو داود والترمذى ــ عن ابن عمر ورمز السيوطى لصحته بالجامع الصغير ج ٢ ص ٩٥ .

(٣) انظر د. عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ص ٤٣٢ .

وظيفته) ضاعت الحكمة من تشريع هذا الحق .. وبذلك سادت فى أفق القانون والتشريعات الوضعية مناقشة الحقوق .. وهل هى « رخص » أم « وظائف» وهو خلاف كاد أن ينتهى إلى جعله وظيفة .. وهو ماسبقت الشريعة الإسلامية بتقريره منذ القدم[1] فقد آثر الإسلام أن يقيم المجتمع على مسؤليات عن أن يقيمه على حقوق كما أشرنا ففى المسؤلية إذكاء لايجابية الأفراد ويقظة للضمائر وحركة وئيدة نحو الصالح العام .



---

(١) انظر الأستاذ فتحى رضوان ــ فلسفة التشريع الإسلامى ص ١٢١ .

الباب الأول
الأسس التى تستند إليها حرية الرأى فى الميدان السياسى فى الفقه الديموقراطى والإسلام

تقديم وتقسيم :

حرية الرأى عقيدة أساسية فى حياة الإنسان ومن ثم فلابد لها كغيرها من العقائد من أسس تقوم عليها وأسانيد تستند إليها فى شرعيتها .. وهذه الأسس كلما كانت قوية واضحة ، كلما تمكنت هذه العقيدة من عقل الإنسان ووجدانه وبات يحافظ عليها ويفديها كما يحافظ على كل عزيز لديه ويفديه . وهى تستند إلى نوعين من الأسس ندرس كلا منها فى فصل ، ثم نعقب على ذلك بثالث عن الأساس الإسلامى لها .

الفصل الأول : الأساس الفلسفى « غير الرسمى » ونتناوله فى مبحثين :

أ ـــ المذاهب الفلسفية النظرية التجريدية .

ب ـــ المذاهب الفلسفية الواقعية النفعية .

الفصل الثانى : الأساس القانونى ونتناوله فى مبحثين :

أ ـــ المبادىء الدستورية العليا للجماعة .

ب ـــ إعلانات حقوق الإنسان والدساتير .

الفصل الثالث : أساس حرية الرأى فى الميدان السياسى فى الإسلام .

(٢) وعلى دربنا الذى سلكناه نقرن كل ذلك بموقف الإسلام والفقه الإسلامى من هذه « الحرية » تأسيسا وتسنيدا ، كلما حسن فى هذا الصدد الاقتران فى العرض . كما نعقب على ذلك بمبحث خاص كلما كان فى ذلك بيانا أوضح أو فائدة أعم .

الفصل الأول
الأسس الفلسفية لحرية الرأى
فى الميدان السياسى

تعددت المذاهب الفلسفية التى آمنت بحرية الرأى عامة ، وأجهد فلاسفتها أنفسهم تأسيسا وتبريرا لضرورة قيام هذه الحرية ، بل وتدعيما لها وحثا على ممارستها .

وهى على تباينها واختلاف وجهات نظرها فى تأسيس هذه الحرية وتدعيمها يمكن أن نقسمها إلى قسمين ..

أولا : المذاهب الفلسفية « النظرية التجريدية »

ثانيا : المذاهب الفلسفية « الواقعية النفعية »

المبحث الأول
المذاهب الفلسفية النظرية التجريدية

أ ــ فالمذاهب الوجودية مثلا ترى أن الإنسان استثناء من كافة الموجودات الأخرى توجد « هيولته » أى مادته ــ قبل أن توجد « صورته » ــ ومن ثم فهو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يشكل مستقبله وفق إرادته الحرة ومشيئته الخاصة (١)

ومن هذا المنطلق ترى أنه من المقرر أن الوجود الإنسانى فى الحقيقة ذو طابع خاص يجعل لكل فرد منا وجودا مستقلا حرا .. ولكنه مزود بإمكانياته الخاصة فى الإسهام والمشاركة مع غيره من الناس وتسيير شئون حياته وتحقيق ما يصبو إليه من سعادة .

---

(١) بالنسبة لشبهة التعارض بين حرية الإنسان ومشيئته فى صنع مستقبله وفق إرادته الذاتية وبين الإرادة الإلهية الفوقية .. فقد حله الجناح المؤله من هذا المذهب قائلا أنه « إذا تصورنا أن هناك إله خلق الكائنات وفق إرادته ،فليس ببعيد علينا أن نتصور هذا الإله وقد زود الإنسان بالعقل والمقدرة وجعل فى إمكانه أن يشكل بنفسه المستقبل الذى يبتغيه بما زوده به من مكنات ومقدرة .

وعلى ذلك فليس وجود الشخص سوى قدرته على اكتشاف إمكانياته وتحقيق ذاته والتعبير عن حريته .. أو على حد تعبير شارل سكرتان Sharles Secretan ليس وجود الشخص سوى قدرته على تنفيذ الفعل وحريته فى إصدار القرار عن إرادة حقيقيه فى إتيانه (١).

ولذا يقال ـــ بحق ـــ أنه بغير حرية التعبير عن الرأى لايمكن نقل صورة الذات إلى العالم الخارجى برغباتها ومواهبها ونزعاتها . والحرية بهذا المعنى لاتعنى إثبات شيء قد منح لنا بل هى تقرير لمهمة علينا أن نعمل على تحقيقها .. فليست الحرية واقعة نتقبلها على الرغم منا أو حقيقة ضرورية لا نملك إلا الخضوع لها ، بل هى عملية روحية تعبر عن قدرتنا على تحرير ذواتنا .. وعلى ذلك فهى ليست حالة un etat بل هى فعل act ولذلك تصاحب دائما كل انتقال من الإمكانية إلى الوجود ، أو هى ليست شيئا باطنيا ، بل هى عين وجودنا وهى التى تسمح لنا ـــ كما أسلفنا ـــ بأن نخلق ذواتنا فنحقق بذلك مصيرنا .

وسيرا على هذا الدرب يقول برتراند راسل أن حرية القول هى أن تكون إرادتنا التى نعبر عنها وليدة رغباتنا وليست وليدة قوى ملزمة تضطرنا أن نفعل مالسنا نريد أن نفعله (٢).

وإذاً يحيا كل إنسان عالمين مجتمعين ـــ كما يقول الفيلسوف المعاصر لويس هال Luis Halle فى مؤلفه الناس والأمم ـــ عالم المثل أو الأفكار وهو ما عبر عنه أرسطو « بالصورة » وهو الوجود الذى يتصوره الإنسان لنفسه وللآخرين فى مخيلته ، وعالم الحقيقة الذى يوجد على الطبيعة وهو ماعناه أرسطو « بالهيولى » كما أسلفنا .. فالناس دائما يحرصون على أن يكون عالم الحقيقة مماثلا لعالم الفكر الذى يبطنونه .

---

(١) - Jacques Bourquin : La libertè de la press. p. 10.
مشار إليه فى رسالة الدكتور عماد عبد الحميد النجار ـــ النقد المباح ـــ المرجع السابق ص ٤٩ ـــ ٥٠

(٢) انظر دكتور محمد فتحى الشنيطى ـــ فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ١٨٣ برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة ـــ وهو ما سبق أن أكده مونتسكيو من أن الحرية هى عدم الانصياع لغير الذات .. نقلا عن النقد المباح ـــ د. عماد عبد الحميد النجار ـــ المرجع السابق ص ٥١ .

وليس من شك فى أن وسيلة الإنسان إلى هذا التماثل لاتتأتى إلا بتعبير الشخص عن ذاته وعما يعتمل فى نفسه من أفكار حتى يمكن ترجمتها فى عالم الحقيقة.. ومن هنا كانت حرية التعبير أو القول بوجه عام هى العمود الفقرى فى كيان الإنسان [١]

ب ــ المذاهب الاجتماعية السياسية :

وإذا كانت حرية التعبير لها هذا الوجود العظيم فى فكر الفلاسفة الأكاديميين فإن لها فى فكر الفلاسفة الاجتماعين والسياسين أسساً أخرى لاتقل أهمية عن ذلك .

١ ــ فيقول روسو J. J. Rousseau فى مؤلفه العقد الاجتماعى Le contrat Social أن القانون Le Ioi ليس إلا تعبيرا عن إرادة الجماعة[٢] التى صدر فيها وليس من سبيل لمعرفة إرادة هذه الجماعة إلا باستشارة أفرادها ومحاورتهم والوقوف على رأيهم أو على الأقل رأى الأغلبية فيها حتى يمكن للقانون أن يصدر معبرا عن إرادة الجماعة التى يصدر فيها .. وبغير حرية التعبير عن الرأى والمناقشة لايكون من أمل فى سن تشريع يؤدى إلى صالح الجماعة . وبغير هذه الحرية أيضا يكون التشريع مستهدفا بالدرجة الأولى ومعنيا أول مايعنى برغبة الحاكم وأن رغبة المحكومين تأتى بعد ذلك إذا لم تتعارض مع الرغبة الأولى .. وإن تحققت مصلحة المحكومين من وراء مثل هذا التشريع فهى ــ بحق ــ مصلحة عارضة غير مقصودة بذاتها . ومن هنا كان للبعض أن يقول بأن مثل هذا الحكم لايكون ديموقراطيا . بل استبداديا بالدرجة الأولى ــ لأن النظام الديموقراطى هو ذلك النظام الذى يعمل على تحقيق رغبة الأشخاص ــ أو على الأصح أغلبيتهم ــ الذين ينضوون تحت لوائه . [٣]

على أن ذلك ليس على إطلاقه فها هو ذا جوتزفتش لايجيز أن يكون إنحراف الأغلبية مبررا لقيام النظام الفاشى أو الدكتاتورى ــ كما حدث فى دكتاتوريات

---

(١) فى شرح هذه الفلسفة انظر د. محمد فتحى الشنيطى المرجع السابق ص ٢٠٣ .

(٢) سايره فى ذلك جمهرة علماء الاجتماع أمثال إميل دوركايم وأوجست كونت وغيرهم وللاستزادة انظر ــ دكتور مصطفى الخشاب ــ دعائم علم الاجتماع وحقائقه ــ الظواهر الاجتماعية ــ والدكتور حسن شحاته سعفان ــ أسس علم الاجتماع .

(٣) انظر الدكتور محمد عبد العزيز الحبانى ــ من الحريات إلى التحرر ص ٣٩ .

عديدة[1] فى الاتحاد السوفيتي والأرجنتين والانتخابات التى أرجراها [بايرون] و[فرانكو] — من النواحى الأدبية والسياسية والتاريخية . كما أنه لايرى أن الديموقراطيـة ملزمة بأن تنحنى أمام تصويت مخلص من أجل الاستبداد يكون من نتائجه قلب النظام الديمقراطى واغتصاب سلطانه ، وهو يقول فى ذلك « إن تصويتا سليما مخلصا وشعبيا من أجل الاستبداد لايمكن أن يكون صحيحا من الناحية السياسية أو الأدبية أو حتى القانونية ، ذلك أن الحريات لايمكن المساس بها . وأى تصويت يتجه إلى قمعها يكون باطلا .. وإذا كانت الأغلبية انهزامية ، وإذا كانت غير مبصرة ، وإذا هى كانت منزلقة نحو الاستبداد فإنها تكون كالقاصر فى حاجة إلى من يحميه . والحرية وحدها هى الحامى من التردى فى مهاوى الاستبداد .

ويضيف أيضا « أنه لايجوز للضمير الديموقراطى أن يقر شرعية هذا الاختيار بل عليه أن ينكره على أساس تفرقة أصيلة بين الشرعية الشكلية وغير المبالية التى تؤيد حق الاقتراع العام مهما كانت نتائجه وبين الشرعية الديموقراطية الصحيحة التى تؤمن بالجوهر وتحافظ على روح الحرية ، وتنكر شرعية الغصب القائم على الخطأ أو الجهل أو غباء الأغلبية » .[2]

ونحن وإن كنا نرى فى هذا الرأى وجاهة من حيث عدم الاعتداد بالشرعية الشكلية غير المبالية والتمسك بالشرعية الديموقراطية الصحيحة التى تؤمن بالجوهر وتحافظ على روح الحرية وتنكر شرعية الغصب القائم على الخطأ أو الجهل أو غباء الأغلبية — إلا أننا نلاحظ على هذا الرأى بعض الملاحظات :

أولا : أنه لم يضع لنا الضابط المميز بين إرادة الأغلبية الممثلة للشرعية الشكلية غير المبالية وبين إرادة الأغلبية الصحيحة التى تحافظ على روح الحرية .. والنظام

---

(١) انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — أزمة الأنظمة الديموقراطية سنة ١٩٥٤ . وقارن فى هذا المعنى أيضا — جوستاف لوبون — الثورة الفرنسية ونفسية الثوار سنة ٢٠ ص ١٩٨ نفس المرجع السابق .

(١) انظر - Geutzetich B. : Les constitutions Europènnes p. 149 - 152 .

وقريب من ذلك ماكان يوصى به فقهاء العترة وعلى رأسهم الإمام على بن أبى طالب حيث كان يحذر من اجتماع الغوغاء — راجع نهج البلاغة للشيخ محمد عبده ج ٤ ص ٤٥ — ٤٦ .

الديموقراطى فى جوهره هو نظام استبداد الأكثرية .. « العددية » إذ يرى البعض بحق ــ أن الديموقراطية السياسية هى صورة من صور الاستبداد لحماية نظام اجتماعى معين[1] .

ثانيا : وهذا مادعا جانب آخر من الفقه إلى أن يملأ الفراغ الذى تركه جوتزفتش فى ذلك الرأى وعلى رأسهم الفقيه الفرنسى تارد ولورنس لوويل والأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى[2] حيث يرون ــ بحق ــ ضرورة أن يوزن الصوت كما يجب أن يعد .. بمعنى أن يعطى للواحد من المتخصصين فى موضوع الاستفتاء عددا من الأصوات يوازى علمه ومعرفته فى هذا الموضوع ... ولعل هذا ما كان يرنو إليه جوتزفيش بقوله بإنكار شرعية الغصب القائم على الخطأ أو الجهل أو غباء الأغلبية (العددية) .

ثالثا : وهذا الرأى حتى بعد تنقيحه وتلاشى مايعتوره من عيوب يجد أصله بشكل أكثر عمقا وأصالة فيما أتى به الإسلام من أحكام حرية الرأى أو الشورى ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وفى الأمر الإلهى بسؤال أهل الذكر .

ذلك أن الضابط المميز للشرعية الصحيحة عند جوتزفيش ، نرى الإسلام ينبه له فى قوله تعالى « فسئلو أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون[3] ،فلم يعط للعامة ولاية بذل الرأى ، أو رجحانه على رأى أهل الذكر ، وهم المتخصصون فى موضوع الشورى ومادتها ، أو (الاستفتاء)[4]، وإن أعطى لهم سلطة النصيحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يقرع بها أدناهم أنف أعلاهم ــ فيما يبدو صلاحه أو فساده لغير المتخصصين .

---

(١) انظر د . محمد عصفور ــ الحرية ص ٢١٥

(٢) - Tarde G. : Les Transformations du pouvoir p. 24 .

ومشار إليه فى الحريات العامة للأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ص ٢٤٤ ــ ٤٤٥ وهامش رقم (١) بها .

(٣) النحل ٤٣ .

(٤) يقول « ابن خويز منداد : » واجب على الولاة مشاورة العلماء ، فيما لا يعلمون ، ووجوه الجيش ، فيما يتعلق بالحرب ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد أو عمارتها » القرطبى ج ٤ ص ٢٥٠ .

وهذا مافطن إليه تارد ، ولوويل ، وشايعهم فى ذلك الدكتور عبد الحميد متولى .

أما بخصوص مدى إلزام رأى الأغلبية للحاكم من عدمه ، فقد تصدى له الفقه الدستورى الإسلامى وانقسم بشأنه إلى مدرستين لكل منهما أدلتها[١] .

أولاهما : ترى أن يلتزم الحاكم بنتيجة الشورى أى برأى (المستشار)[٢] .

وترى الثانية عدم التزامه بذلك ــ أى أن الشورى باعتبارها مبنية على اختلاف الآراء فالمستشير ينظر فى ذلك الخلاف وينظر أقربها قولا إلى الكتاب والسنة إن أمكنه ، فإذا أرشده الله تعالى إلى ماشاء منه ، عزم عليه وأنفذه متوكلا عليه ، إذ هذه غاية الاجتهادالمطلوب وبه أمر الله تعالى نبيه[٣].

وعليه فالفقه الوضعى لم يأت بجديد لم يسبقه إليه الإسلام .

وقبل أن نختتم الحديث عن المذاهب الاجتماعية فى هذا المقام نعود فنشير إلى أنها تقر بأن التشريع يجب أن يكون تعبيرا عن إرادة الجماعة الأمر الذى لايتأتى إلا بالحوار والمناقشة والرأى الحر ، ثم بلورة حصيلة هذه المناقشات حتى يتكون منها رأى الجماعة الذى يتمخض عما يسمى بالعقل الجمعى[٤] Le conscience collective

وهذا الرأى الجمعى والذى قد يختلف عن رأى الأفراد المكونين للجماعة كل على حدة[٥] أويختلف معهم جميعا ... يتميز كظاهرة اجتماعية بالجبر والإلزام

---

(١) للتفصيل انظر د. يعقوب المليجى فى رسالة مبدأ الشورى فى الإسلام ــ مؤسسة الثقافة الجامعية ــ الاسكندرية ص ١٠٣ وما بعدها .

(٢) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ فن الحكم فى الإسلام ص ٢١٢ وما بعدها وقارن د. محمد رأفت عثمان ــ رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى ص ٣٦٢ ــ ٣٦٣ وقارن مقال د. عبد الحميد إسماعيل الأنصارى ــ مدرس الشريعة بجامعة قطر المنشور بجريدة الشعب ــ بالقاهرة بتاريخ ٧ ــ ١٢ ــ ٨٢ بعنوان « رأى أهل الشورى ملزم للحاكم حتى نعصمه من الوقوع فى الخطأ »

(٣) راجع ــ القرطبى ــ المرجع السابق ص ٢٥٢ .

(٤) للتفصيل راجع د. مصطفى الخشاب ــ دعائم علم الاجتماع وحقائقه .

(٥) راجع أيضا جون ستيوارت ميل ــ الحرية ــ ترجمة طه السباعى ص ٧٢ ــ ٧٣ .

Determinisime لأفرادها ومن ثم تكون عناصر تكوينه من تعبير حر ومناقشة ونقد وتمحيص ... مبررة قانونا وغير جائز المساس بها .

لكن الإسلام لايرى ذلك بإطلاقه .. ذلك أن الشارع فى الإسلام هو الله الواحد الأحد وأن ماأتى به النبى ﷺ ليس إلا بيانا أو تفسيرا أو تفصيلا لما أجمل .. وبالجملة لم يأت به الرسول من عندياته إذ السنة موحى إليه بمعناها دون لفظها[(١)] .

على أن الشارع قد أحال فى القرآن الكريم وفى السنة على العرف المعتبر شرعا .. فلا تصدق النظريات والمذاهب الاجتماعية هذه إلا فى دائرة مالا يتعارض مع النص فقط .. ومعنى ذلك أنه قد يصدر التشريع على غير إرادة الأغلبية إذا كان رأى الأغلبية متعارضا مع نص شرعى فالغلبة للنص وللقلة التى تذهب مذهبه فى النظام الإسلامى دون أن يتعرض الإسلام لتهمة الاستبداد أو التيوقراطية مثلما انتفى اتهامه بالديموقراطية[(٢)] .

على أن روسو فى مؤلفة « العقد الاجتماعى » قد أتى بنظرية العقد الاجتماعى والتى اتخذت أساسا أو مصدرا فكريا حقيقيا[(٣)] لفلسفة المذهب الحر فى الفلسفة

الليبرالية . ومضمون النظرية فى آخر تطوراتها كما أعلنها روسو فى القرن الثامن عشر أن الأفراد قد نزلوا عن جزء من حرياتهم المطلقة التى كانوا يتمتعون بها فى حياتهم الطبيعية وذلك فى سبيل إنشاء سلطة تتولى حمايتهم وتنظيمهم أما الجزء الآخر من الحريات التى احتفظوا بها (ومنها حرية التعبير بطبيعة الحال) فتظل بمنأى من تدخل الدولة فيها وإلا فقدت سبب وجودها وهو العقد الاجتماعى[(٤)] .

---

(١) راجع رسالة د. على محمد جريشة ــ المشروعية الإسلامية العليا .

(٢) للتفصيل راجع د. محمد رأفت عثمان ــ رئاسة الدولة فى الفقه الإسلامى ١٩٧٥ ص ٤٢٨ــ ٤٤٦ .

(٣) راجع دكتور عبد الحليم حسن العيلى فى رسالته ــ الحريات العامة ــ المرجع السابق ص ١٧ ــ ١٨ .

(٤) انظر أيضا د. محمد عصفور ــ الحرية ص ٢٢ وقارن ذلك أيضا بمؤلف الدكتور محمد كامل ليلة ــ النظم السياسية ــ دار الفكر العربى سنة ٦٣ ص ٨٦ وفى اعتبار حرية القول أو التعبير عن الرأى من الحقوق المقدسة =

وبذلك أبرزت النظرية الصبغة الرضائية (الحرة) للحكم وحافظت على الحقوق المقدسة المطلقة(ومنها حق التعبير وحرية القول) والتهديد بانفساخ العقد إذا أخلت السلطة بمضمونه فيما يتعلق بالمحافظة على هذه الحقوق .

لكن الفقهاء يوجهون نقدهم لهذه النظرية ويكفينا أن نردد معهم فى هذا المقام أن ماقاله روسو فى تلك النظرية من عقد اجتماعى تم إبرامه بين الأفراد لينتقلوا من حياة العزله إلى حياة الجماعة المنظمة « الدولة » لم يقم دليل عليه باعتراف روسو نفسه فى عباراته التى أوردها بكتابه العقد الاجتماعى والناطقة بافتراض ذلك دون تقرير سبق حدوثه . كما أنه لم يقم دليل تاريخى على أن الإنسان كان يحيا فى عزلة (١) وإنما هو كائن اجتماعى بطبيعته على حد تعبير أرسطو - L'homme est un animal social

جـ ــ المذهب الطبيعى :

يقوم هذا الفكر على أن الله خلق الإنسان وزوده بالعقل ــ جهاز التفكير والتدبر والذى يؤثر به على سائر الخلق ــ واللسان الذى يعبر به الإنسان كذلك وحده ــ دون سائر المخلوقات ــ عن كل مايدور بخلده ولايمكن أن يكون هذا الخلق المنفرد فى الإنسان إلا لحكمة أرادها الله تعالى .

كما دلت الطبيعة كذلك على أن الخطأ والصواب (٢) ليس حكرا على أحد بذاته أو جنس بعينه فكل الناس عرضة للخطأ حتى الأنبياء منهم والرسل ــ خارج دائرة الوحى ــ فليس ثمة عقل بعيد عن الخطأ مهما كان صاحبه ، ومن ثم لابد من وجود آراء أخرى صادرة عن غيره تكفل إبانة الخطأ ورسم طريق الصواب وبذلك تتقدم الإنسانية ولكن ليس على حساب أحد بذاته .

= راجع د. سليمان محمد الطماوى ــ مبادىء القانون الدستورى المصرى والاتحادى ٥٨ ، ص ١٠١ ومشار إليه أيضا فى الحريات العامة للدكتور عبد الحكيم حسن العيلى ص ٢٠ .

(١) انظر أيضا -Prelot M.: Histoire des idèes politques 1959 p. 80 .

(٢) قارن ذلك بالحديث الشريف : كل بنى آدم خطاء وخير الخطائين التوابون . رواه أحمد ، والترمذى والحاكم وصححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ٩٢ .

وعلى ذلك فإن هذه المقدرة الطبيعية التى ركبها الله سبحانه وتعالى فى خلقه من البشر تكون فطرته التى فطر الله الناس عليها لايتسنى لمخلوق كائنا من كان حاكما أو محكوما ، أن يسلبها إياه ، ويحول دون حقه فى التفكير والتعبير لأن القول بغير ذلك يعنى أن يكون فى الإمكان منع الشخص من أن يتنسم الهواء أو أمره بعدهم الاستماع إلى مايحيط به من أصوات وهو ولاشك مخالف للفطرة وخارج على الناموس الطبيعى .

على أنه مما لاشك فيه أنه وإن كان ذلك هو الأصل العام (الحرية) إلاأنه من المتصور الخروج على هذا الأصل العام تحقيقا لغاية أكبر للمجموع حين يمنع السبّ أو القذف وغير ذلك من وسائل التعبير المخالفة . ذلك أن هذه الحقوق والحريات فى الفقه الحديث وفى الإسلام أيضا يحكمها المعيار الوظيفى بمعنى أنها تستهدف تحقيق وظيفة إجتماعية[1] مشروعة بحيث إذا انحرفت عنها صودرت وتعرض ممارسها للعقاب ومع ذلك يكون من المقرر أن القاعدة (الحق الأصلى الطبيعى الفطرى للانسان) وهى حرية الرأى وأن القيد ليس إلا الاستثناء الذى يرد عليها وأى توسع فى هذا القيد يكون على حساب القاعدة .

ولذلك يجب على الشارع أن يحدد هذه القيود بجلاء تام فى نصوصه التشريعية وذلك يعنى أن تلتزم الدولة فى النظم الديموقراطية (الغربية) ألا تورد رقابة أو قيدا على حرية القول أو أن تشترط إذنا مسبقا[3] على الأقل فى الأوقات العادية .

وقد ترتب على اعتبار حرية الرأى حقا إلهيا بمعنى أنه فطرة الله التى فطر الناس عليها كما أسلفنا ــ إنه لايسوغ للبشر النيل منه باعتباره حقا ذا جذور عميقة فى الطبيعة البشرية وأنه أصل أصيل فى الإنسان بسبب إنسانيته ومن ثم فهو حق لصيق

---

(١) انظر الدكتور القطب محمد القطب طبلية ــ الإسلام وحقوق الإنسان ص ١٢٩ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ .

(٢) انظر د. عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ص ٥٣ .

(٣) راجع - Vedel : Manual El ementaire de droit const. P. 22

وعكس ذلك فى الدول ذات النظام الماركسى (ذات المرجع ص ٢٤٥) .

بالإنسان ظهر منذ ظهوره على الأرض إذ الثابت أن الإنسان الأول كان حرا hommè libre كما عرفت الحضارات القديمة الإنسان المشارك فى إدارة شئون المدينةالتى يعيش فيها quiritoire

ونظرا لأن الفكرة الإلهية التى ينسب إليها هذا الحق وسائر الحقوق الأصلية الأخرى قد حلت محلها بالتدريج فكرة الطبيعة فمن ثم أطلق على هذا الحق « الحق الطبيعى » تأكيدا لصفته المقدسة . ومن ثم اتجه فلاسفة أوربا فى العصور الحديثة إلى تأصيل هذا النوع من الحقوق التى أسموها بالحقوق الطبيعية بنظريات تنبع أساسا من هذه الفكرة مثل « لوك » الذى اعتبر أن هذا النوع من الحقوق لايقبل التنازل عنه لأنها خصائص أساسية للكرامة الإنسانية ومن ثم فهى ملزمة للمجتمع والحكومة (١) ـــ فإذا حاولت الحكومة أن تتصرف بطريقة استبدادية فقد توافرت للشعب عند ئذ المبررات الشرعية لإسقاط هذه السلطة (٢) لأنها تكون حينئذ قد خرجت على فكرة العقد الاجتماعى الذى بناء عليه ينصب الحاكم لحماية هذه الحقوق لأفراد الرعية .

ولقد أورد روسو هذه الأفكار معلنا عدم إمكان التنازل عنها قائلا « إن تنازل الشخص عن حريته هو تنازل عن حقه كإنسان وتنازل عن حقوق الإنسانية وواجباتها » .

ولقد ترددت هذه الأفكار فى بلاد أوربا على اختلافها . ففى ألمانيا نبه Christian

---

(١) انظر د. ثروت بدوى ــ تاريخ الفكر السياسى د. محمد عصفور فى مؤلفه الحرية ص ١٤ .

(٢) د. عبد الحميد متولى يعتبر الثورة أو حق مقاومة الظلم جزاء متطرفا une sanction extreme على انتهاك حرمة حقوق الإنسان الطبيعية (ومنها حرية القول) انظر مؤلفه المبادىء الدستورية العامة للديموقراطية الغربية الحرة سنة ١٩٥٦ ص ٣٥١ وقارن ذلك بنظام البيعة فى الإسلام وسقوطها عند إخلال الحاكم بالتزاماته للأمة

(٣) روسو ــ العقد الاجتماعى ــ نقلا عن د. ثروت بدوى النظم السياسية ص ٢٦٤ وراجع أيضا ــ د. محمد عصفور ــ الحرية ص ١١ وما بعدها وكذلك :

- Hallwell J. H : The dicline of libralism as an ideology 1946 P. 99 .

مشار إليه فى النقد المباح للدكتور عماد عبد الحميد النجار ص ٥٤ .

Wolf إلى أن الطبيعة ألقت على عاتق الناس واجبا هو أن يكلموا أنفسهم ولقد أوضح فختة fichtè أن الشخص كي يكون حرا يتعين عليه أن يحوز حقوقا معينة ــ هذه الحقوق هي قوام شخصيته [١]. ولعل أبرز هذه الحقوق هي حرية التعبير وحق إبداء الرأى فهى المناط ــ بحق ــ فى الإبانة عن شخصية الإنسان[٢] وتحقيق آماله وما يصبو إليه .

غير أن الليبرالية لم تكتف بالإعلان عن وجود قانون طبيعى (كيما يتخذ مصدرا لحقوق طبيعية للإنسان) وإنما هى مضت بفكرة القانون الطبيعى خطوة أبعد بقصد الحد من السلطة الشخصية والمتحكمة ــ فى وقتها ــ وتحقيق الحرية السياسية فى مواجهة الدولة وبذا اتخذت من القانون الطبيعى أداة وأساسا لمناهضة ومقاومة السيادة المطلقة [٣] .

ولقد كانت هذه الأفكار بمثابة الأساس لقانون من شأنه الحد من سلطان الملوك استحياء من فكرة القانون الطبيعى وهو ذلك القانون المجرد الذى ينظم العلاقات فى المجتمع ويرتكز على فكرة العدالة المطلقة ، ويوحى به العقل المستنير .

وتقوم نظرية القانون الطبيعى **Theorie du droit naturelle** على أساس أن للفرد حقوقا معينة وجدت لوجوده ونشأت [٤] لنشأته كما أوضحنا وأن الفرد كان يتمتع بهذه الحقوق من قبل نشأة النظم السياسية وأن هذه الأخيرة ماقامت إلا لحماية هذه الحقوق ، ومن ثم كان على الدولة العمل على احترام هذه الحقوق وألا تصدر أى قانون من شأنه المساس بها أو عرقلة الممارسة والاستمتاع بهذه الحقوق .

---

(١) نقلا عن د. عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ص ٥٤ .

(٢) قارن قول الإمام على بن أبى طالب « تكلموا تعرفوا فإن المرء مخبوء تحت لسانه » نهج البلاغة ــ الشيخ محمد عبده ج٤ ص ٩٣ .

(٣) راجع د . محمد عصفور ــ الحرية ص ١٦ .

(٤) أن ما يسميه الفقه الوضعى الغربى بالحقوق الطبيعية اللاصقة والتى تكتسب بالميلاد .. إلخ ومن ثم فلا يلزم النص عليها فى الدساتير (د. عبد الحميد متولى المبادىء الدستورية العامة للديموقراطية الغربية ص ٦٦٥) يعتبرها الدكتور محمد سلام مدكور منحا إلهية ثبتت للإنسان بالشرع (مؤلفه ــ الإباحة ص ٣٥٦ ، ٣٦٢) .

وهذه الفكرة قد عرفها الفكر اليونانى السياسى القديم وقد تطورت مع الوقت فى مختلف الأزمنة ولكنها على أية حال قد قامت وسيلة قانونية للتمرد على القواعد الموضوعية التى تحمل العسف والظلم لحقوق الإنسان الطبيعية [(١)] وهذا ما جعلها فى بعض الأحيان ذات أهمية أخلاقية إلهية يوحى بها الرب إلى البشر [(٢)].

وهذا الأساس الطبيعى والفطرى قام على مر العصور بتفسير وتعليل هذه الحقوق الأساسية وأهمها حرية التعبير عن الرأى فلم ينس التاريخ تلك النصيحة الجبارة التى أطلقها **Antigone** فى وجه الملك **Creon** حين قال الملك أنه على المواطنين أن يطيعوا الحاكم فى الجليل والتافه من الأمور ـــ بالعدل نطق أو بالظلم والبهتان ـــ عند ئذ صاح انتيجبون قائلا : ـــ .

إننى لاأعتقد أنك وأنت فرد تستطيع بكلمة من فمك أن تبطل القانون **zus** أو قانون السماء أو أن تتخطاه وهو الراسخ المكتوب .

وبذلك صاغ انتيجون نظرية تقييد سلطة الدولة تجاه الأفراد بقانون سماوى لايحق لهم مخالفته [(٣)] وليس ذلك فحسب ولكنه كشف أيضا عن الأساس الطبيعى لحرية الرأى فى الميدان السياسى كما قدم ممارسة فذة لهذه الحرية فى رده هذا على الملك .

ولكن مع مرور الزمن قام أساس آخر للقيام بهذه المهمة وهو ما سنتناوله فى المبحث التالى : ـــ .

---

(١) راجع تفصيل فكرة القانون الطبيعى فى مطول د. محمد كامل ليلة النظم السياسية ـــ الدول والحكومات طبعة سنة ١٩٦٨ ص ٢٣٥ وما بعدها وأيضا د. ثروت بدوى ـــ النظم السياسية ص ٢٦٤ وما بعدها وقارن أيضا الأستاذ فتحى رضوان ـــ الدول والدساتير سنة ٦٠ ص ٣١ وما بعدها وأيضا د. محسن خليل ـــ النظرية السياسية والقانون الدستورى الطبعة الثانية سنة ١٩٧١ ص ٩٥ وما بعدها .

(٢) انظر اسمان ـــ أصول الحقوق الدستورية ـــ ترجمة محمد عادل زعتر .

(٣) راجع الأستاذ عبد الفتاح حسنين العدوى ـــ الديموقراطية وفكرة الدولة ص ١٢٨ وقارن أيضا د. محمد عصفور ـــ الحرية ص ١١ والدكتور عماد عبد الحميد النجار ـــ النقد المباح ص ٥٦ .

المبحث الثانى
المذهب الواقعى العملى أو النفعى (البراجماتى)

إذا علمنا أن المنفعة هى الركيزة الأساسية فى الفسلفة البراجماتية المعاصرة ، بمعنى أن الفكرة تكون حقيقية بمقدار ماتحقق لنا من منفعة ، لأدركنا أن الفقهاء الذين اتخذوا فى دراساتهم لحرية الرأى من المنفعة أساسا مستقلا عن الأسس الفلسفية[(١)] كان أحرى بهم ألا يسلخوا المذهب البراجماتى عن باقى المذاهب الفلسفية الأخرى التى عرضت لتأسيس حرية الرأى والتعبير ولو كان ذلك بدعوى أن المنفعة تدخل على الذهن هدفا عمليا لكل حرية من الحريات بصرف النظر عن الأسس الفلسفية التى تقوم عليها[(٢)].

وجدير بالذكر أنه قد سادت فكرة حقوق الإنسان الطبيعية ومنها حرية الكلام أو التعبير وذلك استنادا إلى فكرة الحقوق الطبيعية ،ثم إلى فكرة العقد الاجتماعى[(٣)] تارة أخرى وظلت كذلك حوالى ثلاثة قرون حتى القرن الثامن عشر حيث نادى جون ستيورات ميل j.S. Mill ومفكرون آخرون أمثال بنتام Bentham فى القرن التاسع عشر بأن الحقوق الإنسانية ليست قائمة على ذلك فحسب وإنما هى تقوم أيضا على المنفعة ....

وفى مجال دراسة نفع حرية القول أو التعبير عن الرأى السياسى نشير إلى أهم ماتحققه من مزايا على النحو التالى : ـــ

أولا : حرية الرأى وسيلة للتقدم :

دون ما شك يقوم التقدم كما قام من قبل ـــ على ذلك الحوار الذى دار بين البشر

---

(١) انظر الدكتور عماد عبد الحميد النجار فى رسالة الدكتوراه ـــ النقد المباح ص ٤٩ ، ٥٦ ومابعدها .

(٢) المرجع السابقص ٥٧ .

(٣) راجع نظرية العقد الاجتماعى وتطورها على أيدى الفلاسفة ـــ دكتور ثروت بدوى النظم السياسية ص ٤٤ وما بعدها .

حول كافة الموضوعات التى عرضت حال جريان تيار الحياة الإنسانية ــ فكل تقدم كبير أو صغير فى حياة الإنسان إنما هو ثمرة حرية الرأى والتعبير عنه ، ذلك أن عمران الأرض يقتضى التداول بالرأى بين أفراد الجماعة الإنسانية على اختلاف مستوياتها ومجتمعاتها فما كان التقدم ــ فيما يقول البعض بحق ــ عملا فرديا وشخصيا فى وقت من الأوقات ، وإنما هو عمل جماعى من الدرجة الأولى ، وتلك حقيقة علمية وعملية يلتقى عليها إجماع كل المشتغلين بالدراسات الإنسانية .

كما أن إعلاء كلمة الله يتأتى من التقدم العقلى والفكرى للإنسان فكلما استنارت الإنسانية وزاد تقدمها كلما كانت كلمة الله ورسالته فى خلقه قائمة وماضية أو نافذة فلقد خلق الله ما خلق من أجل الإنسان ومن أجل تقدمه ولذا سخر له الكون ليعمره ويحقق به التقدم لنفسه (١).

على أن الجانب الفذ من فطرة التعبير هو ذلك الجانب الخاص بخير المجتمع فالإنسان فى المجتمع منوط به التعبير عن رأيه فيما يحقق التقدم لمجتمعه.(٢)

وإذا كان التقدم فكرة فإنه لايمكن أن يتحقق على الطبيعة بغير التعبير عنها ففى مجال العلوم والاستكشافات نجد ــ فيما يقول ميل ــ أن عالما خطرت له فكرة وأذاعها ثم لايلبث آخر أن يقدم على تمحيصها والإسهام فى تخليصها من بعض عيوبها والإبقاء على مزاياها .. فدوران الأرض واستدارتها لم يكن فى الوسع أن يكون حقيقة لولا تلك الأفكار التى أعلنها العلماء وقيام البعض باختبارها والتحقق من صحتها فلو وقف كل إنسان على حد مايعلم هو دون أن ينقل إليه ماعرفه الآخرون ويقف على تجاربهم لجمدت الإنسانية وتقوقعت عند الحياة البدائية لاتحيد عنها.(٣)

من أجل هذا يقول « ميل » إن جميع التصرفات الإنسانية يجب أن تهدف إلى

---

(١) راجع د. عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ص٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٨ .

(٣) قارن قوله تعالى « هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا » البقرة ٢٩ وقوله تعالى : « ألم تر أن الله سخر لكم مافى الأرض » الحج ٦٥) .

البناء والوصول بالإنسانية إلى حياة أفضل وحظ من السعادة أكبر ذلك أن المجتمع الفاضل هو المجتمع الذى يتمتع فيه أكبر عدد ممكن من أفراده بأوسع مايمكن من حظوظ السعادة والرفاهية .. ولكى يضمن المجتمع مشاركة أفراده فى تحقيق هذا الهدف يجب عليه دائما أن يمنحهم الحق كل الحق فى أن يفكروا لأنفسهم بأنفسهم وأن يصلوا إلى مايريدون من قرارات حاسمة فى سبيل هذه الغاية .

وليكن من المعلوم لدى الجميع أنه إذا سكت رأى فقد أخفيت حقيقة ، وأن الرأى الخطأ قد يحوى بذور الصواب ، بل من الجائز أن يؤدى إليه كاملا ..

وأن الرأى الصواب كثيرا ماتسىء الجماهير الظن به .

وأن الآراء الصائبة ، مالم تعارض من الآخرين بين حين وحين ، فإنها تفقد حيويتها وتأثيرها على سلوك الناس (١)

وعلى ذلك نلمح فى تقريرات ميل للتعبير بالرأى ضرورة من ثلاثة أوجه أو فى ثلاثة فروض .

أما الفرض الأول : فهو أن يكون الرأى السائد خطأ بحتا وهنا يكون من الضرورى معارضة هذا الرأى الخطأ ونقده وسبيل ذلك التعبير عن الرأى الآخر الممثل للصواب .

والصواب لايعرف إلا بالموازنة بين طائفتين معارضتين من الآراء والمفاضلة بين فئتين متناقضتين من الأقوال ونحن لانزال نرى حتى فى العلوم الطبيعية أن الحقيقة الواحدة تحتمل التفسير على خلاف الوجه الذى نعرفة .. فقد تقترح فى علم الفلك مثلا نظرية مركزية الأرض بدلا من مركزية الشمس ففى مثل هذه الأحوال ينبغى إقامة البرهان على فساد النظرية المخالفة لرأينا ، وما دام هذا الأمر لم يبرهن ، أوما دمنا لا نعرف كيف تكون البرهنة عليه فإننا نظل فى جهل بالأسباب المبنى عليها رأينا .

---

(١) راجع -Mill J. S. : On liberty p. 225 .

وقارن أيضا فى هذا الخصوص مقال د. عبد اللطيف حمزه فى الإعلام ونظرية الحرية ــ مجلة العلوم السياسية سبتمبر سنة ١٩٦٤ .

وأنت إذا أجلت النظر فى غير ذلك من المباحث التى هى أشد تعقيدا والتباسا وأكثر إشكالا واعتياصا ، كالمباحث الخلقية والدينية والسياسية .. إلخ لوجدت فيما يقول « ميل » ثلاثة أرباع البراهين المستعملة فى تأييد رأى خلافى ، تنحصر فى نفى الظواهر المعززة لما يناقض ذلك الرأى . ومن كان علمه بقضية ما مقصورا على الجانب الذى يراه منها ، كان قليل الخبرة بها والمعرفة لها ، فقد تكون براهينه صحيحة ومتينة ، وقد لايكون فى طاقة إنسان أن يأتى بما يبطلها . ولكن إذا كان هو أيضا عاجزا عن إبطال أدلة خصمه ، بل إذا كان لم يطلع على تلك الأدلة ، فبأى وجه يستطيع المفاضلة بين رأيه ورأى خصمه ؟ (١)

فإذا انتقلنا إلى المجال السياسى لرأينا أن الرأى الذى تحاول السلطة إخماده قد يكون صحيحا ، وأولئك الذين يريدون إخماده ينكرون ــ بلا شك صحته .. ولكنهم ليسوا معصومين من الخطأ . فليس لديهم سلطة الحكم نيابة عن الجنس البشرى واستبعاد كل شخص آخر من وسائل الحكم عليهم هم .. وهم إذ يرفضون السماح بالاستماع إلى رأى متأكدون أنه خطأ إنما يفترضون أن يقينهم هو اليقين المطلق Dogmatique وبالتالى فكل إخماد للمناقشة هو افتراض للعصمة وهى غير موجودة فى أحد (٢).

والقطع بصحة رأى بصفة مطلقة ليس صحيحا على إطلاقه . فقد اعتنق كل عصر آراء اعتبرتها العصور اللاحقة سخيفة وليست خطأ فحسب .

وتأسيسا على ذلك فحرمان الأفراد من ممارسة حق التعبير عن الرأى يكون مناف للناموس الطبيعى . وليس فى الإمكان التحقق من الحيلولة بين الناس وبين ما يعتمل

---

(١) راجع ــ جون ستيوارت ميل ــ الحرية ــ ترجمة طه السباعى باشا ص ٦٦ ــ ٦٧.

(٢) - Mill J. S. : ON liberty 1 p. 45 .

نقلاعن د. عماد النجار ص ٢٢ « النقد المباح » وقارن أيضا قول الإمام على بن أبى طالب للرعية : « فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل فإنى لست فى نفسى بفوق أن أخطىء ولا آمن ذلك من فعلى إلا أن يكفنى الله عن نفسى ماهو أملك به منى .. » نهج البلاغة ــ المرجع السابق ج ٢ ص ٢٠١ .

فى نفوسهم من آراء ، إذ لا محالة معبرين عنها فى صورة من الصور [1] وإن لم يكن فى العلن فسوف يمارسونها فى السر ...

إن الحاكم الذى لايستطيع أن يستفيد من أفكار وآراء مواطنيه ، ولايكون فى الوطن كله إلا آراؤه هو ولا يظهر فى ذلك الوطن ما يخالفها (على ما قد يكون بها من أخطاء لا محالة) يؤدى بنفسه ووطنه إلى كارثة محققة . ولعل ذلك ماكان يرنوا إليه حافظ إبراهيم حين قال :

رأى الجماعة لن تشقى البلاد به رغم الخلاف ورأى الفرد يشقيها

وهذا كله إذا كانت السلطة ترى إخماد الآراء المخالفة لها وكانت آراء السلطة خطأ محضا ، فوجب أن تعارض كشفا للصواب الذى يحقق التقدم .

أما الفرض الثانى : وهو إذا كانت الآراء التى تعتنقها السلطة لم يستشرى فيها الخطأ حتى يدمغها بأكملها ، وإنما اختلط فى رأى السلطة الخطأ بالصواب ، فإن المناقشة والحوار تكون من غير شك أشد لزوما لبيان جوانب الصحة وتحديد مواطن الخطأ حتى يكون المواطن على قدر كاف من الفهم يمكنه من تمييز الخطأ من الصواب ومعنى ذلك أن المناقشة والحوار والتعبير عن الرأى ضرورة لما أسلفناه ذلك أن آراء البشر لايحوى كل منها إلا جزءاً من الحقيقة . فقد يتفق أن يكون كل من المذهبين المتعارضين ضاربا فى الحقيقة والصواب بسهم ، أو أخذ من الصدق بنصيب ، بدلا من أن يكون أحدهما صوابا محضا والآخر خطأ بحتا . فلا بد حينئذ من إكمال الرأى المقبول بالرأى المرفوض ، حتى يأتلف شمل الحقيقة ويلتئم شعب الصواب . إذ الواقع أن آراء الناس فى المسائل التى لايتناولها الحس ، تكون فى الغالب صائبة ولكنها لاتشتمل إلا نادراً أو لا تشتمل أبداً على كل الصواب ، بل على جزء منه . تارة يكون كبيرا وتارة يكون صغيرا . [2]

---

(١) فاذا حالت السلطة بينهم وبين التعبير عن آرائهم فى وسائل الإعلام التى تمسك الدولة بزمامها فإنهم يتبادلون الرأى فيما بينهم شفاهة فى جلساتهم الخاصة بين الأفراد الذين تقوم الثقة بينهم ويظهر الرأى الكاريكاتيرى والنكات السياسية وغيرها من وسائل وأساليب التعبير عن مكنونات الذات والتاريخ والواقع يؤكد ذلك بغير ماحاجة إلى بيان .

(٢) راجع ميل ــ الحرية ترجمة طه السباعى باشا ص ٨٢ .

ولما كانت الآراء السائدة لاتشمل إلا جزءًا من الصواب حتى عندما تكون صحيحة الأساس فكل رأى يحتوى ولو على قدر ضئيل من البقية المهملة من الصواب جدير بأن يعتبر نفيس القدر ثمين القيمة مهما كان مقدار الخطأ الذى يشوبه والفساد الذى يخالطه .

وخليق بمن ينظر بعين العدل فى شئون الناس ألا يمتعض إذا رأى أن الذين يلفتون أنظارنا إلى ماهو غائب عنا من الحقيقة يغفلون هم أنفسهم عما نبصر نحن منها بل أحرى به وأولى أن يغتبط لهذا الأمر فإنه مادام التطرف شيمة الآراء المقبولة فيما يقول ميل ــ فالأفضل أن يكون المدافعون عن الآراء المرفوضة من المتطرفين أيضا .

ولعل « ميل » كان متأثرا فى رأيه هذا بما كشفه علماء الاجتماع فى عصره من أن رأى الجماعة أو الرأى الجمعى يتألف من نتيجة تفاعل آراء الأفراد تماما كما يتكون الماء من عناصر مخالفة لطبيعته كلية (كالأكسجين والأيدروجين)[١].

أما الفرض الثالث : وهو إذا كانت الآراء التى تعتنقها السلطة مسلما بها وصائبة فى ذاتها .. فإن الحوار من حولها يكون لازما أيضا ــ كما يقول ميل ــ حتى لاتكون الحقائق التى يشملها هذا الرأى بمثابة عقيدة جامدة ميتة وليست حقيقة حية تتجدد بالاقتناع بها على مر الأيام[٢]. فإن مخالفة المخالفين ــ فيما يقول البعض بحق ــ

---

(١) راجع د. مصطفى الخشاب ــ دعائم علم الاجتماع وحقائقه ــ المرجع السابق (الظواهر الاجتماعية) .

(٢) انظر مقال د. عبد الحميد بدوى ــ حرية القول فى مصر ــ مجلة مصر المعاصرة سنة ١٩٤٥ ، ص ١١ وقارن أيضا دليل بيرنز ــ الديموقراطية ــ ترجمة محمد بدران لجنة التأليف والنشر ــ القاهرة سنة ١٩٣٨ ص ١٨ ، ١٩ ، ١١٧ ، ١١٨ حيث يرى أن من أهم واجبات المواطن المتمتع بالنظام الديموقراطى أن يناقش السياسة العامة ويبدى رأيه فيها وكذلك « لاسكى » فى مؤلفه Grammer of politics ص ٨٩ حيث يرى أن المواطنة تلقى على الفرد المشاركة برأيه من أجل الصالح العام ــ لذلك كان محور النظام الديموقراطى هو حرية القول . لذلك كله يرى البعض بحق أن حرية القول أو حرية الرأى من مستلزمات كل نظام ديموقراطى ولا يتصور وجود هذا النظام من غير هذه الحرية (راجع أيضا د. محمد عصفور ــ الحرية ص ٣١ ، ٣٥ مدرسة التكافل بين الديموقراطية والحرية) فالحكم النيابى لايمكن أن يوجد إلا على أساس من الحريات العامة ولا يمكن أن توجد الحريات العامة إلا على أساس من حرية الرأى . (راجع أيضا جرائم النشر ــ للأستاذ محمد عبد الله سنة ١٩٥١ ص٤ ، ٨٧ ، ٩٠ ، حسين جميل ــ حقوق الإنسان والقانون الجنائى سنة ١٩٧٢ ص ١١) .

كثيرا ما تفيد العلم والفن وسلامة الحكم ، وتقدم الحضارة أضعاف ما تقدمه موافقة الموافقين [1] .

وتأسيسا على ذلك جعل البعض من حرية المعارضة أى حق الفرد فى أن يجاهر بما يعتقد ولو كان يخالف رأى طائفة من المجتمع أو رأى المجتمع كله أى حقه فى أن يسبح بفكره ضد تيار عصره .. نقول جعل البعض من ذلك حقا للفرد فى النظام الديموقراطى مادام يستهدف ترشيد المجتمع وتقدمه .

والدافع على تقرير هذه الحرية فى هذا الفرض هو أنه فى أول الأمر تكون المذاهب والعقائد مفعمة بالمعانى الجلية ممتلئة بالحياة القوية فى عيون مُنشئيها وأتباع منشئيها ، ثم ثم لاتزال معانيها محافظة على مالها من القوة والوضوح ، بل ربما زادت جلاء وتضاعفت نفوذا مادام النزاع مستمرا ، لإعلاء كلمتها على سائر المذاهب أو العقائد حتى يفضى بها الأمر إلى إحراز الغلبة فتحل بمنزلة الرأى العام ، أو إلى الكشف عن التقدم ،فتكتفى بما أحرزته وتمتنع عن النمو والانتشار .. ومتى تم أحد هذين الأمرين تفتر حدة المنافسة ثم تأخذ فى التلاشى على التدريج ثم بدلا من أن يظل أصحاب العقيدة كما كانوا فى أول الأمر وهم على أتم يقظةوأكمل استعداد لتفنيد مطاعن الطاعنين أو لنشر لواء دعوتهم على الناس أجمعين ، تراهم يخلدون إلى السكينة فيصمون آذانهم كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلا — عن سماع المطاعن فى دعوتهم ويريحون مخالفيهم « إن كان لهم مخالفون » من سماع الأدلة المؤيدة لعقيدتهم حينئذ يبتدىء عادة تاريخ انحطاط العقيدة واضمحلال قوتها الحيوية . [2]

ونحن لانشك فى قليل أو كثير ان جعل بعض الآراء فى مأمن من النقد أو مناعة من الشك ، من أعظم الأسباب التى تجعلها أقل تأثيرا وأضعف نفوذا إذا القاعدة المعلومة فيما يقول « ميل » [3] أن كلا الفريقين من أساتذة وتلاميذ لايلبثون أن يناموا

(١) قارن ذلك بما أورده الإمام جلال الدين السيوطى فى الجامع الصغير ج ٢ ص ١٤٩ رواية عن الديلمى من حديث رسول الله ﷺ « ويل للرزينة — هكذا — فى نسخة ، أخرى (للزرّية) — ولعله (المزينة) أو (المؤيدة) كما قال بذلك رئيس التصحيح (الشيخ أحمد سعد من علماء الأزهر — الذين إذا قال الأمير .. قالوا : صدق — وأشار إلى تحرير الحدث فتدبر .

(٢) انظر (ميل) الحرية ترجمة طه السباعى باشا ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٧ .

فى مراصدهم متى وجدوا أن الميدان قد خلا من الأعداء وطهر من المعارضين .

وعلى ذلك فالنقد الحر مصدر قوة وصقل وتنقية للآراء التى يوجه إليها سهامه ، وليست فائدة قادة الفكر والإعلام الذين يحملون لواء الرأى الحر ، مقصورة على استحداثهم كل صالح من البدائع والمبتكرات . بل هم الذين ينفثون أيضا فى الراهن الموجود روح الحياة التى بفضلها يعيش ويبقى .وهى مسعاة جليلة جدير بالناس أن يتنبهوا إليها فإن حاجتهم إلى إبقاء الحياة فى الموجود كحاجتهم إلى ابتداع الجديد (١)

وتلخيصا لما تقدم فإن المناقشة والحوار والتعبير عن الرأى ضرورة حتمية فى جميع الأحوال ، فهى لازمة للرأى الخاطىء لإظهار خطئه وانعدام الصواب فيه ــ

وهى لازمة لمواجهة الرأى المختلط لتحديد مواطن الصواب فيه وتمييزها عن موطن الخطأ .

وهى لازمة للرأى الصواب لتأكيد صوابه ، وبعده عن الخطأ ، ولدحض ما يحيط به من وهن وضعف أو لتجديده وبعث الحياة فيه . وذلك على حد قول ميل ــ وكما سنرى فإنها خدمة للمواطن للإبقاء على فرديته وضميره وتكوين ذاتيته ، وخدمة للمجتمع لكشف مواطن الضعف وإبانة مواطن القوة « ترشيده »

وحرية الرأى السياسى وحق التعبير ، بهذا المعنى تمكن المواطن من أن يقترح على الأمة ــ فى حدود إمكانياته ــ ما يرى فيه النفع والخير وأن يقدم لوطنه النصح والتوجيه والإرشاد إلى مواطن النقص وتقويم الميل أو النقص أو الخطأ أو القصور والحيلولة دون الفساد والعجز والتقصير ــ كما ينبه ــ بناء عليها ــ إلى الخطر والتحذير منه . وتمكنه أخيرا من الشكوى والانتقاد وهو ما يستلزم المناقشة فى الشئون العامة بصير ودون ملل أو ضجر .

---

(١) المرجع السابق ص ١١٠ .

(٢) - Roger pinto : La libertè d'opinion et d'information 1955 P. 239 .

وتطبيقا لذلك حكم فى مصر « بأن العلة فى إباحة نقد الموظفين والطعن على أعمالهم العامة ، إنما هى الرغبة فى اكتشاف ما استتر وخفى من أعمالهم الضارة بالمصلحة العامة ، توصلا لمحاكتهم وتطهير المصالح من شرورهم[1].

تعقيب :

رأينا أن « ميل » يرى ضرورة قيام حرية الرأى ويؤسس ذلك على ثلاثة فروض وذلك بالنظر إلى ماتحققه من منفعة للفرد والمجتمع على سواء .

فأما الأول فيتلخص فى أنه إذا أخمد رأى فقد يكون هذا الرأى هو الصواب الذى ننشده لمقابلة رأى السلطة إذا كان خطأ .. ومن ينكر احتمال ذلك فقد ادعى لنفسه العصمة .

وأما الثانى فلأنه إذا كان الرأى المراد إخماده مخالفا للصواب فقد يكون مشتملا على جزء من الحقيقة وهو مايقع بالفعل فى أكثر الأحيان ولما كان الرأى السائد فى أى مبحث قلما يشتمل على كل الحقيقة فلا سبيل إلى إحراز بقيتها إلا إذا عورضت الآراء السائدة بالآراء المخالفة .

وحقا قد أصاب الفيلسوف العظيم كبد الحقيقة فى رؤياه هذه « فكل بنى آدم خطاء وخير الخطائين التوابون »[2] كما أخبرنا رسول الله ﷺ فالحقيقة ليست حكرا على أحد[3] وأنه قد يكمن فى أحشاء الخطأ بذور الصواب فبتفاعل الآراء التى تصيب وتخطىء يأتلف شمل الحقيقة ويتجاذب الصواب إلى الصواب

(١) نقض ٧ فبراير سنة ١٩٧٧ القضية ٣٥١ سنة ٤٤ ق . منشور بكتات التشريع وأحكام القضاء فى جرائم الصحافة والقذف والسب والشيوعية ــ دار النشر الثقافة الجامعية سنة ١٩٥٥ للدكتور حسن صادق المرصفاوى ص ٣٢٨ وننوه إلى أننا نختلف مع المحكمة فى تكييفها للنقد « بالإباحة » حيث نرى وجوبه لا إباحته ــ كما يبين ذلك فى موضعه .

(٢) رواه أحمد الترمذى والحاكم عن أنس وصححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ٩٢ .

(٣) من المقرر فى الفقه الإسلامى أن النص ظنى الدلالة لايترتب البطلان على مخالفته لأنه قد يكون هناك ثمة تأويلات أخرى خافية أو ظاهرة لذلك النص والأخذ بأحد دلالاته قد يكون أولى من الأخذ بالدلالة الأخرى لكنه لا يصل إلى حد القول بترتب البطلان على الأخذ بالدلالة الأخرى لذلك كان الأئمة حين يختلفون يحترمون رأى مخالفيهم ويقول قائلهم رأى صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب . بل لقد سئل أحدهم « أبو =

فيقويه ويعززه . وذلك مااستهدفه الفيلسوف من فرضه الثانى .. أما فرضه الأول وهو ضرورة مجابهة الخطأ بالصواب فلا خلاف عليه .. فلا ينبغى لحق أن يتخاذل أمام الباطل .. والباطل زهوق كما أخبرنا الله تعالى فى كتابه العزيز ﴿ وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا .. ﴾ (١)

غير أننا نختلف مع الفيلسوف العظيم ومن ذهب مذهبه فى ضرورة « المعارضة للمعارضة » على مارآه فى الفرض الثالث وهو أن يكون رأى (السلطة) صوابا ، مستهدفا بذلك بعث الحياة فى هذا الرأى الصواب وتجديده على مر الزمن وذلك بقوله :ـــ

.. « وإما أن يكون صوابا (رأى السلطة) وإذن لابد من معارضة هذا الصواب بما يناقضه من الخطأ حتى يتمكن الذهن من الإحاطة بالحق إحاطة تامة والشعور به شعورا عميقا .. » (٢)

وخلافنا هذا مبنى على أساسين :ـــ

أما الأول :فإن المعارضة للمعارضة أو معارضة الصواب بالخطأ عن علم بذلك لأمر تأباه الشرائع الوضعية فى الديموقراطية ذاتها إذ أنه يقوم على سوء النية . بينما تنص القواعد الجنائية ـــ لإعفاء المتهم من جرائم القذف والسب الواقعة فى حق الموظفين العموميين ، أو لإباحة النقد السياسى ، على ضرورة توافر شروط أهمها :ـــ

أولا : أن يكنن النقد متعلقا بشأن من الشئون العامة .

ثانيا : أن يكون النقد صادرا بحسن نية وهادفا إلى تحقيق مصلحة عامة ولايمس الشخصيات من قرب أو بعد .(٣)

= حنيفة » هل رأيك عين الصواب ؟ فقال قد يكون عين الخطأ .. راجع د. أبو جريشة ـــ المشروعية الإسلامية العليا ص ٢٧٤ ـــ ٢٧٥ .

(١) الاسراء سنة ٨١ .

(٢) راجع ميل ـــ الحرية ـــ ترجمة طه السباعى باشا ص ٣٧ ، ٨٢ .

(٣) جنايات مصر ـــ ٢٢ يناير ١٩٤٩ قضية رقم ٢٩٩ لسنة ١٩٤٦ منشور بمؤلف د. حسن المرصفاوى ـــ التشريع وأحكام القضاء فى جرائم الصحافة والقذف والسب والشيوعية سنة ١٩٥٥ ص ٢٢٠ .

ومعناه أن يقدم المتهم الدليل على صدق كل واقعة أسندها إلى المجنى عليه لا أن ينتظر حتى يظهرها له التحقيق.[1]

وشرط حسن النية هذا توضحه تعليقات الحقانية على قانون تعديل المادة ٢٦١ ع (٢٧٧ القديمة) .. بقولها ... « ... ويجب من جهة أخرى أن يكون (الانتقاد) صادرا عن نية حسنة ، فإذا توافر هذا الشرط لايلزم لتبرئة المتهم أن يكون القاضي موافقا له فيما أبداه من الانتقاد وشرط حسن النيه مسألة من المسائل المتعلقة بالوقائع لايمكن أن تقرر لها قاعدة ثابتة ، لكن يلزم على الأقل أن يكون موجه الانتقاد يعتقد فى ضميره صحته حتى يمكن أن يعد صادرا عن سلامة نية وأن يكون قدر الأمور التى نسبها إلى الموظف تقديرا كافيا وآن يكون انتقاده للمصلحة العامة » .

وعلى ذلك حكم فى مصر[2] بأنه يشترط لإعفاء القاذف من العقاب طبقا لحكم الفقرة الثانية من المادة ٢٦١ والفقرة الأخيرة من المادة ٢٦٥ أن يثبت للمحكمة صحة الوقائع التى أسندها للموظف المقذوف أو أن القذف كان منبعثا عن سلامة نية .. وهذا هو المستقر عليه فى التشريع والقضاء المصرى بينما المشرع الفرنسى قد رتب الإعفاء من العقاب على مجرد ثبوت وقائع القذف المنسوبة للموظفين ومن فى حكمهم[3]

وأما الثانى : فهو أن تعمد معارضة الرأى الصواب بالرأى الخطأ ، فأمر تأباه الشريعة الإسلامية وتنهى عنه بالنص :ـــ

أ ـــ فى الكتاب الكريم : بقوله تعالى :

١ ـــ ﴿ والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ، ولم يصروا على مافعلوا وهم يعلمون ... ﴾[4]

(١) نقض ٣١ مارس ١٩٣٢ قضية ١٤٤٤ س ق ـــ المرجع السابق ص ٣٥٩ .

(٢) نقض ٤ يناير سنة ٣٢ قضية ٥٣ سنة ٢ق ـــ المرجع السابق ص ٣٥٣ .

(٣) راجع م ٢٦ من قانون الصحافة الفرنسى الصادر فى ٢٩ يوليو سنة ١٨٨١ .

(٤) آل عمران ١٣٥ .

وذلك فى معرض بيان أوصاف الذين يشملهم الله تعالى بمغفرته .... أنهم إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم .. ولم يصروا على مافعلوا وهم يعلمون ... ومعارضتهم للصواب والحق بالخطأ والباطل عن علم بذلك أمر فاحش وظلم للنفس كما أنه بخس للغير وظلم له .

٢ ــ ﴿ فلما نسوا ماذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون ﴾(١)

ومعارضة الصواب بالخطأ عن علم وإصرار ظلم لصاحب الرأى الصواب وخروج عن أمر الله وهو الفسوق .

٣ ــ ﴿ ياأيها الذين أمنوا لاتخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون ﴾(٢)

والإصرار على مقابلة الصواب بالخطأ عن علم إنما هو خيانة للحق وخيانة للعلم وخيانة للعدل .. وهى كلها أوامر من الله والرسول فتكون خيانة لهما .

٤ ــ ﴿ وأطيعوا الله ورسوله ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ﴾(٣)

وأظهر مايكون التنازع المنهى عنه ، فى مقابلة حق معلوم بباطل مقصود

٥ ــ ﴿ المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ﴾(٤)

وفى معارضة الحق بالباطل أمر بالمنكر ونهى عن المعروف .

٦ ــ ﴿ فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ﴾(٥)

---

(١) الأعراف ١٦٥ .

(٢) الانفال ٢٧ .

(٣) الانفال ٤٦ .

(٤) التوبة ٦٧ .

(٥) الزمر ١٧ ، ١٨ .

أما الذين يستمعون القول الحسن فيصرون على مجابهته بالقول الفاسد والخطأ فأولئك الذين أضلهم الله وضرب على سمعهم وأبصارهم غشاوة فحق عليهم العذاب .

٧ ــ ﴿ وقل لعبادى يقولوا التى هى أحسن ، إن الشيطان ينزغ بينهم ﴾[١] وفى مجابهة الحق بالباطل والصواب بالخطأ عمدا قول للتى هى أسوأ وهذا من نزغ الشيطان .. وذلك دليل تحريمه .

٨ ــ ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر .. ﴾[٢]

فسبب فوز الأمة بأنها خير أمة أخرجت للناس قاطبة يكمن فى أنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر والظاهر الواضح من مفهوم الآية الكريمة ، أنه إذا لم نأمر بالمعروف ولم ننه عن المنكر فنحن إذن والعياذ بالله لسنا خير أمة أخرجت للناس ، فما بالنا لو كنا نأمر بالمنكر وننهى عن المعروف ــ فتلك منزلة الفاسقين والمنافقين .

(٨) ﴿واجتنبوا قول الزور ﴾[٣]

وفى مجابهة الصواب بالخطأ العمد زور وبهتان وظلم والله يقول : ﴿ ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ﴾ [٤]

(٩) ﴿ لِمَ تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون ﴾[٥]

سؤال استنكارى من الله تعالى لأهل الكتاب عندما عمدوا إلى إلباس الحق بالباطل وكتمان الحق وهم يعلمون وسيق للتقريع .. ولنهى المؤمنين عن مثله من وجه آخر .

---

(١) الإسراء ٥٣ .

(٢) آل عمران ١١٠ .

(٣) الحج ٣٠ .

(٤) البقرة ١٤٠ .

(٥) ال عمران ٧١ .

(١٠) ﴿ ولاتبخسوا الناس أشياءهم ﴾[1] وفى مقابلة الصواب بالخطأ العمد بخس لأصحاب الرأى الصواب وذلك منهى عنه فى الإسلام .

(١١) ﴿ وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴾[2]

ومجابهة الرأى الصائب من السلطة بالرأى الخاطىء من بعض الرعية عن عمد وإصرار .. هو بعينه البغى ، وذلك أن البغى كما يعرفه الفقهاء المسلمون هو الخروج على الإمام الحق (العادل) بتأويل فاسد [3]

(١٢) ﴿ أفتمطعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ماعقلوه وهم يعلمون ﴾[4]

وهذا الفريق الذى لاهم له إلا المعارضة بالباطل عن علم بذلك إنما مثلهم كمثل من يحرف كلام الله بعد ماعقله . وتلك منزلة ندد الله بها وتوعد من يوصم بها .

(١٣) ماجاء فى ماأخرجه أحمد والترمذى وغيرهما عن أبى أمامة قال : قال رسول الله ﷺ « ماضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل » ثم تلى قوله تعالى : ﴿ماضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون ﴾[5]

ب ـــ وفى السنة :ـــ

(١) روى على عن النبى ﷺ أنه قال : « على الإمام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدى الأمانة ـــ فإن فعل فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا »[6]

---

(١) الأعراف ٨٥ .

(٢) النحل ٩٠ .

(٣) د. محمد سلام مدكور ـــ الإباحة ص ٥١٠ .

(٤) البقرة ٧٥ .

(٥) الزخرف ٥٨ وراجع السيوطى ـــ الإتقان فى علوم القرآن ـــ ج ٤ ص ٢٨٢ فيما ورد عن رسول الله ﷺ فى تفسير بعض آيات سورة الزخرف

(٦) نقلا عن د. محمد سلام مدكور ـــ الإباحة ص ٣٢١ وفى هذا المعنى من الأحاديث كثير .

فلا يباح إذن (أو يلزم) من باب أولى بمعارضة الإمام الذى يؤدى ما عليه من الحكم بما أنزل الله وأدائه للأمانة . وذلك معنى وجوب السمع والطاعة .

(٢) روى مسلم فى صحيحه عن على بن أبى طالب قال : قال رسول الله ﷺ : من خاصم فى باطل وهو يعلم لم يزل فى سخط الله حتى ينزع ... ومن قال فى مسلم ماليس فيه ، حبس فى ردغة الخبال حتى يخرج مما قال .[١] ومعنى الحديث بين ظاهر ودلالته فى تحريم تعمد مقابلة الرأى الصائب بالرأى الخاطىء لاتحتاج إلى بيان .

ومن أجل ذلك نرى الغزالى يتخذ من عدم جواز المراء والمجادلة قيدا على حرية الكلمة.[٢] والمراد بالمجادلة هى قصد إقحام القيود لتعجيز الخصم وتنقيصه بالقدح فى كلامه ونسبته إلى القصور والجهل منه .. وهذا مايتبادر إلى الذهن من الفرض الثالث الذى افترضه ميل لضرورة قيام حرية الرأى أو النقد .

وتأسيسا على ماتقدم نرى أن ميل حين أصاب فى فرضيه الأول والثانى لم يأت بجديد لم يسبقه إليه الإسلام الحنيف ، وفى فرضه الثالث قد جانبه الصواب أيما مجانبة .

والتاريخ يؤكد لنا هذا النظر بحادثة الفتنة الكبرى التى أحلت بالمسلمين أعظم الكوارث وأفدحها منذ حكم الخلفاء الراشدين حتى يومنا هذا .. ذلك أن الخواج بغوا على على بن أبى طالب الإمام العدل ــ الحق ــ بتأويل فاسد إذ أنه ناظرهم وأرسل إليهم ابن عباس فناظرهم وأظهر لهم الحق وأنهم على باطل حتى رجع من رجع ومن أصر وبقى فقد بذر بذور الفتنة .

---

(١) نقلا عن د. على محمد جريشة ــ المشروعية الإسلامية العليا ص ١٥٤ ــ ١٥٥ وقارن أيضا ما نقله ابن أبى الدنيا فى الصمت عن قتادة مرسلا من أن رسول الله ﷺ قال « إن أعظم الناس خطايا يوم القيامة أكثرهم خوضا فى الباطل » راجع السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٨٨ وقد حسنه .

(٢) نقلا عن د. شمس مرغنى على ــ القانون الدستورى عام ١٩٧٨ ص ٩٩ ولعل أساس ذلك مارواه مسلم من قوله عليه السلام « ذروا المرائى فإن المرائى لاأشفع له » وما رواه الطبرانى من قوله عليه السلام « ذروا المراء فإنه لاتؤمن فتنته . » وكلاهما رواية المناوى ــ فى الكنوز ج ١ ص ١٣٣ بهامش الجامع الصغير للسيوطى .

فحين أصر الخوارج على مجابهة الحق بالباطل فقد أحدثوا الفتنة وماجنى الناس منها خيرا حتى يومنا هذا .. أيريد ميل أن يتكرر مثل ذلك مع كل يوم وفى كل مكان ؟!

أما إن كان ميل يريد بعث الحياة في الرأى السائد وتجديده وكسر حدة الجمود والتقليد ... فذلك شيء محمود له لكن طريقه مغاير ومخالف لما رسمه وكان أحرى به أن يقول بشأن التجديد أن نأتى بالقديم على حقيقة معناه وأن نغذيه بعناصر الحياة ونكسبه من وقائعها ، ومما جد فيها من شئون الفكر والاقتصاد والاجتماع ، ثروة جديدة لم تكن [1]

---

(١) راجع الشيخ محمد أبو زهرة ــ ابن حنبل ص ٣٩٠ .
والحق أنه قد عانى المسلمون من تفشى نزعة الجمود والتقليد منذ أواخر القرن الرابع الهجرى إذ وقفت حركة الاجتهاد واقتصر الفقهاء إلا النادر القليل على تقليد كبار الأئمة المجتمدين وأهل السلطة من أصحاب المذاهب الدينية .

وإذا كان الجمود والتقليد قد ظهر فى فقه الفروع فلا ريب أنه فى فقه السياسة والحكم « أو فقه القانون العام » يكون أشد ظهورا لبعد هذا الفقه عن حاجة عامة الناس من ناحية ولخشية الفقهاء لأهل السلطان والحكم ، فى عصورهم من ناحية أخرى .

وهكذا عجز فقهاء كل جيل عن تقديم الرأى المتجدد الذى يوائم حاجات الأمة الإسلامية المتغيرة والمتطورة فى مجال السياسة والحكم .

ولتحقيق البعث الحيوى للفقه الدستورى والسياسى فى الأمة الإسلامية وهو هدف جميل ونافع ينبغى أن تتاح الفرصة كاملة لحرية الرأى والنقد بشروطها المعتبرة شرعا باعتبارها وسيلة تحقيق تلك الغاية والوسيلة كما هو معروف تأخذ حكم ما توصل إليه .

ولو علمنا أنه لايزال هناك فراغ ثقافى وفكرى وسياسى فى البلاد الإسلامية تتصارع على ملئه الكتلتان المتصارعتان الكتلة الغربية الرأسمالية (الديموقراطية) والكتلة الماركسية (الشيوعية) .

وإذا كان لكل منهما مثالية معينة ونظام فكرى أيديولوجى خاص فإن الواجب يقتضى المسلمين أن تكون لهم أيديولوجية خاصة بهم باعتبارهم كتلة ثالثة بين الكتلتين تحافظ على تراثهم وتحمى كيانهم وتميز استقلالهم (راجع د. محمد البهى ــ الإسلام فى الواقع الأيديولوجى المعاصر ــ دار الفكر بلبنان ص ١٣٢ نقلا عن د. يعقوب المليجى ــ مبدأ الشورى ص ١١٨) ومن ثم لزم أن يتمسك المسلمون بإسلامهم وما فيه وألا يقلدوا الغرب بكل ماجاء منه بغير تدبر ونظر .

ثانيا : حرية الرأى فى الميدان السياسى أداة لإصلاح الحكم :

وهذا هو المجال السياسى الذى تظهر فيه الأهمية القصوى لحرية الرأى ذلك أن حرية الرأى عندئذ توجه السلطة العامة باعتبارها أداة المجتمع فى تحقيق آماله وأهدافه ، والحكم الصالح يفترض قيام السلطة على تحقيق رغبات المواطنين فى الأمن ، والسعادة ، والتقدم فى كافة المجالات . والسلطة لاتستطيع القيام بهذه المهمة دون أن تتعرف على رغبات المواطنين فى هذه الأهداف وسبل تحقيقها وليس أمامها وسيلة لذلك إلا حرية الرأى والتعبير عنه .
فهى بحق وسيلة السلطة فى التعرف على أفكار المواطنين.(١)

وعلى ذلك فإن الحكم الصالح الذى يبغى الخير للوطن متجردا عن المكاسب الشخصية والأمجاد الزائفة ، هو الذى يدعم حرية الرأى ويحرص على ممارسة المواطنين لها للتعرف على رغباتهم وسبل تحقيقها ليكون عمل السلطة مطابقا لهذه الرغبات وهذه الآمال التى تجيش بها النفوس ، وحتى تكون السلطة معبرة عندئذ بحق عن رغباتهم وممثلة للشعب الذى تمارس فيه تلك السلطة ، كما أن أى نقص يعلنه المواطنون فى حياتهم يكون على السلطة الممثلة لهم حقا أن تتصرف على هذه الأوجه من النقص ومحاولة علاجها .. وهى لاتستطيع القيام بهذه المهمة دون الوقوف على آراء المواطنين الذين يعبرون عما يحسون من نقص ..

ولاتستطيع السلطة معرفة هذه العيوب مالم تتمتع جمهرة الأفراد بالحرية فى التعبير عن تجاربهم التى يمرون بها ..

ويضرب لاسكى مثلا (٢) على ذلك فيقول إن الدولة لاتستطيع تحديد ساعات العمل إذا لم يعلن العمال ، وأصحاب الأعمال آرائهم فى هذا التحديد ، ويكون القانون الذى يصدر ثمار رغبات من يهمهم الأمر .

---

(١)- Harold Lasky : Liberty and the Modern states . P. 97

(٢) لاسكى ــ المرجع السابق ص ٩٨ .

وعلى ذلك يقال بحق ــ أن نظام الحكم واسمه الذى يدعيه لنفسه ليس بذى بال ، ديموقراطيا أو اشتراكيا أو غير ذلك من الأسماء ، فإن الحكم الإنسانى السليم هو الذى يكفل للمواطنين التعبير عن آرائهم وبالذات رأى الأقلية أو احترام الرأى المخالف ــ وهو بذلك النظام الصحيح [(١)] وأى نظام لايكفل هذا الحق ولايبين إلا الرأى المؤيد للسلطة فيه ، هو ذاته نظام الحكم الدكتاتورى مهما أطلق على نفسه من عبارات فى الحرية والديموقراطية وردد مثل هذه العبارات والشعارات .

فالعبرة بواقع الحال وليس بما يردده النظام عن نفسه . ولذلك قال شاتوبريان ــ بحق ــ « إننا لانفقد شيئا إذا بقيت لنا حرية الرأى » [(٢)] ذلك أنه من غير

---

(١) يرى د. عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ص ٦٠ أن نظام الحكم الصحيح بالمواصفات المبينة بالمتن هو النظام الديموقراطى ونحن نختلف معه فى ذلك لأن النظام الديموقراطى هو نظام استبداد الأكثرية (العددية) ولو كانت من الغوغاء والجهلاء .. وحتى إن احترم رأى الأقلية فلا جدوى منه فى الواقع العملى مادامت أغلبية الأمة ــ أى أمة ــ من الغوغاء والجهلاء وهذا ما دعا الفقه الحديث إلى معالجة هذا العيب بوضع مبدأ ضرورة « أن توزن الأصوات كما يجب أن تعد » وعلى رأس هؤلاء الفقهاء G. Tarde فى فرنسا ــ راجع مؤلفه Les transformations du pouvoir ,L.lowell فى أمريكا .

والدكتور عبد الحميد متولى فى مصر ــ الحريات العامة ص ٢٤٥ .

وكان الأجدر أن يعطى للإسلام حقه فى هذا الصدد وهو من وضع اللطيف الخبير المنزه عن كل ظلم أو جهل .. ولئن كان الإسلام يوجب على الحاكم الالتزام بالشورى توصلا للرأى الصائب إلا أنه كان أسبق وأسبر غوراً عندما جعل العبرة فى الشورى بأهل العلم والرأى ذلك أنه وإن كانت الشريعة الإسلامية تتأبى حكم الفرد الذى ندد به القرآن الكريم حين قال على لسان فرعون « ماأريكم إلا ما أرى » غافر ٢٩ ــ فإنها كذلك تتأبى حكم الأكثرية الجاهلة الناعقة إذ ندد بها القرآن أيضا « أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ، إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل » الفرقان ٤٤ ، وقوله « وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله » الأنعام ١١٦ ولذا كان فقهاء العترة وعلى رأسهم الإمام على يحذرون من اجتماع الغوغاء ــ نهج البلاغة للشيخ محمد عبده ج ٤ ص ٤٥ وإنما تقوم شرعية الإسلام على شوار أهل العلم والفضل « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » النساء ٨٣ ــ ولذا لم يكن غريبا أن خليفة المسلمين فى مقدمة شروطه العلم ، وأن أهل الإجماع يشترط فيهم أن يبلغ علمهم حد القدرة على الاجتهاد ، وأهل الشورى مجموع من أهل الإجماع وغيرهم من أهل التخصصات الأخرى وهم الذين تحدث عنهم الفقهاء تحت اسم أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار .

(للتفصيل راجع أيضا د. على محمد جريشة ــ المشروعية الإسلامية العليا ص ٢٥٦ ــ ٢٥٧) .

(٢) نقلا عن الأستاذ محمد عبد الله فى مؤلفه « جرائم النشر ص ٣ » .

شك لايوجد حكم نيابى إلا على أساس من الحريات العامة ولايمكن أن توجد الحريات العامة إلا على أساس من حرية الرأى .. ومن ثم كان قولنا إن حرية الرأى هى معيار الحكم الصادق على ديموقراطية الحكم أو على الأصح على سلامته ، إذ لانزاع فى أن الحياة السياسية لايمكن أن تقوم على أساس صحيح إلا إذا اجتمع فيها عنصران متعارضان كما يرى جون ستيوارت ميل ، حزب المحافظة أو النظام ، وحزب التقدم أو الإصلاح وكل من هذين العنصرين المتناقضين يستفيد منفعته ويشتق مزيته من نقائص العنصر الآخر . بيد أن معارضة كل منهما لصاحبه هى السبب الأكبر فى عدم خروجهما عن دائرة العقل وخرقهما سياج الصواب .

فإذا لم تطلق الحرية للناس فى التعبير عن الآراء المؤيدة والمعارضة .. ولسائر المتناقضات فى هذه الحياة نقول إذا لم يرخص للناس [1] فى التعبير عن هذه الآراء بحرية متساوية وفى تأييدها والدفاع عنها بهمة متكافئة ومقدرة متعادلة ، كان من المتعذر أن ينال كلا العنصرين حظه الواجب من النفوذ وأصبح من المؤكد أن يقع بينهما خللا فى التوازن فترجح إحدى الكفتين :

فكلما وجد من يخالف الإجماع . ولو كان الإجماع على الصواب ـــ شريطة ألا تكون المخالفة مبينة على خطأ مقصود ـــ كان من المرجح دائما أن يكون عند هذا المخالف من الأقوال مايستحق الإصغاء ، ولأصاب الحقيقة بعض الخسران إذا نحن ألزمناه السكوت ، ذلك أن بناء المجتمع يقتضى أن يفتح باب المناقشة العامة على مصراعيه ـــ فى الشئون العامة ـــ فضلا عن أن حق الاقتراح والنصيحة والتنبيه بل والانتقاد هى من الوسائل المشروعة فى تقويم أى اعوجاج ، وفى الكشف عن العناصر والأفعال الضارة بالمجتمع .. إذ طالما أن الخطأ جائز فالنقد إذن لازم [2].

(١) ميل ـــ الحرية ترجمة طه السباعى باشا ص ٨٤ .

(٢) قارن ـــ د. جمال العطيفى ـــ آراء فى الشرعية وفى الحرية ـــ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ ص ٥١١ .

ولانجد أدق تعبير لذلك مما قاله رسول الله ﷺ « قل الحق وإن كان مرا »[(١)] ومايروى عنه « لايمنعن أحدكم هيبة الناس أن يقول الحق »[(٢)] والتى ترجم لهما على بن أبى طالب فى عهده إلى الأشتر النخعى ـــ واليه على مصر بقوله :ـــ

« وليكن آثر أعوانك عندك أقولهم بمر الحق لك »[(٣)] فليس أجمل من ذلك دعما لحق النقد وإبداء الرأى وإعطاء صاحبه سلطانا عظيما فى مواجهة الحكام . وما اكتسب الرأى ولو كان نقدا هذه المكانة الرفيعة إلا لأنه أداة لإصلاح الحكم ..

ومن أجل ذلك نرى الإسلام لايعترف فى المجتمع بذات مصونة لاتمس بل إن الجميع أمام الشرع سواء .. وكل يخطىء ويصيب حتى رسول الله ﷺ كان فيما يعمله برأيه الشخصى الخالى من الوحى ـــ يخطىء ويصيب ولايجد المؤمنون حرجا فى مخاطبته عليه السلام فيما أتى من أفعال ومايشير به من أقوال فلا يكون حرجا فى الأخذ بما يقولون[(٤)] ..

وعلى ذلك فليس لأحد فى الإسلام من امتياز على غيره من المسلمين حتى يصان فلا يمس ويطاع فلا يناقش .. وفى ذلك يقول الإمام محمد عبده « إن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولامهبط الوحى وليس من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب أو السنة بل هو وسائر طلاب العلم سواء وإنما يتفاضلون بصفاء

---

(١) عبد بن حميد فى تفسيره ، الطبرانى عن أبى ذر وحسنه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ١١١ .

(٢) ابن ماجة ـــ المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٨٤ مطبوع بهامش الجامع الصغير للسيوطى .

(٣) نهج البلاغة للإمام محمد عبده ج ٣ ص ٨٨ ، مؤلف بنفس العنوان جمعه السيد الميرغنى من كلام الإمام على ونشر بالقاهرة سنة ١٩٤١ تحت عنوان « مجموعة الوثائق السياسية للباحث الهندى محمد عبد الله الحيدر ضمن وثائق بعث بها الرسول الكريم والخلفاء وقد علق عليها الأستاذ محمد خلف الله أحمد فى بحثه المقدم للمؤتمر الثالث للعلماء المسلمين .

(٤) فقصة معارضة الحباب بن المنذر له عليه السلام فى منزل جيش المسلمين فى بدر ، ومعارضة عمربن الخطاب فى فداء أسارى بدر ، وحديث تأبير النخل . من الأمثلة الشاهدة على ذلك .

العقل وكثرة الإصابة فى الحكم ثم هو مطاع مادام على الحجة ونهج الكتاب والسنة ــ والمسلمون له بالمرصاد فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه ، وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه ، فالأمة هى التى تنصبه وهى صاحبة الحق عليه وليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم [١].

وإذا فلا يملك أحد الحجر على مايقول غيره بل يجب تمحيص مايقول وهذه بيئة تسود فيها حرية الرأى ، ويعظم فيها حق النقد .. بيئة تسود فيها المساواة التامة بين الراعى والرعية ، ويسود فيها التسامح الحر .

وعلى ذلك فإن اضطهاد الآراء منشؤه سقوط هذه المساواة بين الناس وأن يعتقد الحاكم فى نفسه النزاهة عن الخطأ ، أو يزين له من حوله من الحواريين ذلك ، أو يجعلونه أساسا من أسس العلاقة بينه وبين الناس .. حينئذ يكون التضييق على الآراء والأفكار ويضطر الناس إلى إعلان مالايؤمنون بصحته من آراء ، ويتظاهرون بقبولها [٢] ويكون من نتيجته أن ينقسم وجدان الأمة فتؤمن بآراء وأفكار ، وتعلن غيرها أمام السلطة خشية بطشها فإذا مااستقر فى وجدانها هذا الانقسام أدى ذلك إلى نمائه فى نفوسهم وإقبالهم على التظاهر بطاعة الحاكم خلاصا من عسفه [٣] فيزيد من بطشه ويحرم مالا يحل تحريمه ، فيتغلغل فى خفاياهم استمرارا وإرضاء لبطشه وتكون السلطة كلها فى يده بمثابة

---

(١) راجع د. عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ص ٣٣٩ ــ ٤٠٠ نقلا عن الإمام محمد عبده ــ الإسلام والنصرانية .

(٢) من بحث للشيخ محمد أبو زهرة تحت عنوان « فى المجتمع الإسلامى » منشور بأبحاث مؤتمر علماء المسلمين ــ المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامى ص ٤٤٦ .

(٣) جاء فى الصحيح عن عائشة رضى الله عنها قالت إن رسول الله ﷺ قال « إن شر الناس من ودعه الناس اتقاء فحشه » وجاء فى صحيح البخارى عن أبى الدراء رضى الله عنه أنه قال « إنا نكشر فى وجوه أقوام وقلوبنا تلعنهم » قال ابن العربى هذا على زهده وصرامته فى الحق ــ راجع فى ذلك سعيد حوى ــ فصول فى الإمرة والأمير ص ٦٣ .

عصاه التى يبطش بها ، وجواسيسه آذانه التى يسمع بها .. فينضب معين الفكر فى الأمة لانحباس الرأى لدى أصحاب الرأى فيها ، وإيثارا للسلامة ، فيسير الحاكم عندئذ ــ بعد إطفاء هذه الأنوار ــ فى ظلام دامس تزينه له بطانة لاتعبأ بغير صوالحها الشخصية ، فيرتطم بأمته فى الظلام وتكون الكارثة لظنه الواهم أنهم معه على أعدائه كما يراهم ، مع أنهم كما يقول القرآن الكريم ﴿ تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ﴾ (١) بالنسبة إليه وصدق الله العظيم إذ يقول أيضا ﴿ ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على مافى قلبه وهو ألد الخصام ﴾ (٢)

ويقول فى ذلك ابن خلدون « إن الملك إذا كان قاهرا باطشا بالعقوبات ، منقبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم ، شملهم الخوف والذل ، ولاذوا بالكذب والمكر والخديعة ، فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم ، وربما خذلوه فى مواطن المدفعات ففسدت الحماية بفساد النيات (٣)

ولايقيلنا من عثرة هذه العيوب جميعها إلا أن تكفل حرية الرأى وتحاط بالضمانات الكافية حتى لاينحبس رأى ، وبذلك تبدو الحقيقة وتنصلح حال الأمة إذا أتيحت الفرصة للرأى الآخر أن يصل إلى الأذهان ، فيسمع الناس كلام الطرفين ويوازنون بين أقوالهما ، وبذلك يكون مجال الرجاء رحيب والتوصل إلى الحقيقة ممكن.

لكنهم إذا اقتصروا على سماع أحد الطرفين دون الآخر فهنالك يستحكم الخطأ ويتصلب الوهم وتتطرق المبالغة إلى الصواب فينحرف عن حقيقته وينقطع عن إنتاج ثمرته .

---

(١) الحشر ١٤ .

(٢) البقرة ٢٠٤ .

(٣) ابن خلدون ــ المقدمة طبعة دار الشعب تحقيق د. على عبد الواحد وافى ص ١٦٩ .

ولما كانت مقدرة الإنصاف بين فريقين لأحدهما دون الآخر مدافع ونصير من أندر المواهب العقلية وجودا فعلى قدر مايكون هنالك من المدافعين عن كل وجه من وجوه الحقيقة ، وعلى قدر مايكون هنالك من المحامين عن كل رأى به ذرة من الصواب ، يكون التقرب إلى الصدق متيسرا والتخلص إلى الحق مستطاعا .(١)

ثالثا : حرية الرأى وسيلة رقابة الشعب على حكامه :ــ

إن حرية الرأى تؤدى دورا هام فى رقابة الشعب على حكامه .. فهى التى بها يتسنى للمحكومين الإخبار والتعليق على تصرفات المسئولين .. وهذا النوع من الرقابة يكفل للمواطنين سلامة تصرفات حكامهم (٢) لأنهم سوف يكاشفونهم بكل سوءة من سوءاتهم .. وفى ذلك قضاء على مستقبلهم السياسى فيضطرون إلى السقوط أو الامتثال للنظام والقانون .. وبعبارة أخرى ينشأ مايعرف بالمجتمع المفتوح وهو مايجعل العيب مضطرا إلى الانزواء والتقلص فتسمو المصلحة العامة فيه وتزدهر .. وبغير ذلك لايبدو للشعب من دور فى متابعة حكامه وإلزامهم سبل الهدى والرشاد .

ومن ثم يرى البعض (٣) ــ بحق ــ أن مبدأ احتكار حرية الرأى أو القول وغيرها من وسائل التعبير عن الرأى ، والنشر ، فى يد الدولة ــ معناه الضغط على الفكر العام وجعله لايتغذى ــ رغم أنفه ــ إلا بالمواد التى تعدها له السلطة الحاكمة. (٤) فأيا كان الأمر من أثر هذه الحرية واتساعها فإنها خير من

---

(١) انظر ميل ــ الحرية ــ ترجمة طه السباعى باشا ص ٩١ .

(٢) يقرر patin أنه إذا خاف المواطنون من ممارسة حق النقد فى مواجهة الأشخاص والهيئات العامة ، قلت عناية هؤلاء الأشخاص وهذه الهيئات بمهامها ــ انظر

Rev. de sc Crim. 1954 p. 778 -

نقلا عن د. عماد عبد الحميد النجار ـالنقد المباح ص ٢٣٢ .

(٣) انظر د. عماد النجار ــ المرجع السابق ص ٦١ .

(٤) انظر جريدة أخبار اليوم بتاريخ ٢٨ ــ ٦ ــ ١٩٧٧ مقال مصطفى أمين حيث جاء به: انحطت اللغة =

الضغط ومن التغذى بأفكار تنظمها عبادة القوة أو عبادة المال [1]. ولما كانت حرية الرأى وسيلة إلى هذا الهدف الجليل وهو رقابة الحكام للحيلولة بينهم وبين الانحراف بالسلطة ، فإن الوسيلة إلى ذلك تأخذ حكم تفضى إليه ... فتكون واجبة على الكفاية ــ فى الراجح من آراء الفقهاء .

رابعا : حرية الرأى وسيلة لرد الطغيان ومقاومة الظلم :ــ

وحرية الرأى أخيرا فى مقدمة الوسائل لرد الطغيان ، ذلك أنها قد أضاءت بنورها أعمال الحكام . فإن للشعب أن يقدر تصرفات حكامه ، فحيث كانت صحيحة أجازها وحيث كانت باطلة حملهم على العدول عنها ــ بما هو مشروع له من مقاومة الطغيان من جانب الحكام [2] لخروجهم على مبدأ تنصيبهم للسلطة حيث التزموا عند توليهم إياها باحترام الحقوق والحريات ورعاية مصالح الأفراد وتحقيق الأمن والسعادة لهم ــ وخروجهم على هذا الواجب يعنى حق المواطنين فى مقاومتهم واسترداد السلطة من أيديهم دفعا للظلم الذى أنزلوه بهم .

ومصداقا لذلك يذكر لنا التاريخ أن جارية بن قدامة دخل على معاوية أبن أبى سفيان فقال له معاوية :

= العربية عندما قيدت الأقلام وتحولت الصحافة إلى حصةإملاء.الحاكم يملى والكتاب يكتبون .. انحطت اللغة العربية عندما ارتجفت الكلمات من الرعب فى الأقلام وأصبحنا نتغزل فى الحاكم بعد أن كنا نتعبد الله . وانحطت اللغة العربية عندما أصبحت البلاغة هى إبلاغ الشعب بما يريد الحاكم بعد أن كانت البلاغة هى إبلاغ الحاكم بما يريد الشعب ــ نقلا عن كتاب الأستاذ عبد المتعال الجبرى ــ الناصرية فى قفص الاتهام سنة ١٩٧٩ دار الاعتصام ص ١٣١ .

(١) انظر علال الفاسى ــ النقد الذاتى ص ٧٤ وقارن أيضا :

- Dicey. A. V. : Law and public opinion in England. 1962 p. 433 - 448 .

(٢) انظر د. طعيمةالجرف ــ القانون الدستورى سنة ١٩٦٤ ص ١٥٨ وما بعدها وخاصة الجزء المعنون بحق مقاومة الطغيان وقد علل أصل هذا الحق من فكرة العقد الاجتماعى إلى فكرة القانون الطبيعى وقارن أيضا .

Burdeau : Traitè de science politique, Tome IV le risistance à l'operssion, P. 495 .

ماكان أهونك على قومك أن سموك « جارية » .

فقال له جارية : وماكان أهونك على قومك أن سموك معاوية (المعاوية هى الأنثى من الكلاب)

فقال له معاوية : اسكت لا أم لك ..

فقال له جارية : بل أم لى ولدتنى . إن القلوب التى أبغضناك بها لدينا فى جوانحنا ، وإن السيوف التى قاتلناك بها لفى أيدينا وإنك لم تملكنا عنوة ، ولن تهلكنا قسوة ، ولكنك أعطيتنا عهدا وميثاقا ، فأعطيناك سمعا وطاعة . فإن وفيت لنا وفينا لك ، وإن جنحت إلى غير ذلك ، فإنا تركنا وراءنا رجالا شدادا وأسنة حدادا ...(١)

ومن هذه الإشارة العابرة نقف على حق الرعية فى مقاومة الحاكم إذا جنح للظلم والطغيان ..

ومن الأمور اللافتة للأنظار أن الخلفاء الراشدين أنفسهم لم يعترفوا بهذا الحق لسائر المسلين فحسب ، بل كانوا كذلك يغتبطون كل الاغتباط بممارسة الرعية لنقدهم وتقويمهم إن هم جنحوا للظلم أو ركنوا للطغيان ، مهما وصلت هذه المقاومة وهذا النقد من إفراط .

فلقد كان أبو بكر يخطب الناس قائلا .. إن رأيتمونى على حق فأعينونى وإن رأيتمونى على باطل فقومونى(٢)

وكان عمر يوصى رعيته بقوله : إن رأيتم فى اعوجاجا فقومونى .. فيرد عليه أحد الرعية شاهرا سيفه قائلا .. والله ياعمر لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا .. فيقول : الحمد لله الذى جعل فى أمة عمر من يقوم اعوجاج عمر بسيفه .

---

(١) نقلا عن د. عماد عبد الحميد النجار ـــ النقد المباح ص ٤٢٧ بالهامش .

(٢) كما كان يقول أيضا « أطيعونى ماأطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم » راجع (الطبرى ج ٣ ص ٢١٠) .

وبالمثل كان عثمان يقول : إنى أتوب وأنزع .. والله لئن ردنى إلى الحق عبد لأذلن ذل العبيد ..

فأساس ذلك كله ماهو مقرر للرعية من حق اختيار الخليفة ورقابة أعماله ومشاركته فى الحكم سواء بطريق مباشر أو غير مباشر (عن طريق ممثلين) وفى عزله إذا حاد عن الطريق القويم أو زاغ أو خالف مافوضته الأمة فيه(١).

وهكذا فإن زيغ الحكام وطغيانهم يخول المواطنين حق استرداد السلطة من أيديهم دفعا للظلم الذى أنزلوه بهم(٢).

وماكان للأفراد القيام برفع الظلم عن كاهلهم دون حقهم الأصيل فى معرفة نشاطات الحكام والتعليق عليها وتأييدها إن كانت فى إطار القانون والمصلحة العامة ورفضها إذا ماانحرفت عن هذا الطريق أو نأت عنه .

وهكذا تبدو منافع حرية الرأى التى هى بحق معيار الحكم على أنظمة الحكم . ومعيار القول بالتقدم أو التخلف لأمة من الأمم . وهو مايجعلنا نقول مع جان بيورى من أنه ينبغى لنا ألا ندع فرصة تمر دون أن ندخل فى الأذهان أن

---

(١) للتفصيل راجع د. عبد الحكيم حسن العيلى ــ الحريات العامة المرجع السابق ص ٢١٦ وما بعدها .

(٢) وذلك قوله عليه السلام فيما رواه على بن أبى طالب « على الإمام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدى الأمانة . فإن فعل فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا » فشرط الطاعة هو حكم الإمام بما أنزل الله فإن انتفى الشرط فلا طاعة للإمام وذلك مفهوم الحديث .

وكذلك قوله عليه السلام فيما رواه البخارى عن ابن أنس : « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الله » .

فإقامة كتاب الله شرط السمع والطاعة للإمام (النسفى والخازن ج ١ ص ٣٦٥ . وكذلك ما رواه أحمد عن ثوبان والطبرانى عن النعمان بن بشير أن رسول الله ﷺ قال « استقيموا لقريش مااستقاموا لكم فإن لم يستقيموا لكم فضعوا سيوفكم مع عواتقكم ثم أبيدوا خضراءهم » وحسنه السيوطى فى الصغير ج١ ص ٤٠ والمراد بقريش هنا « الأئمة » لما روى من قوله عليه السلام « الأئمة من قريش » مسند الطيالسى حديث رقم ٩٢٦ ، ٢١٣٣ انظر مفتاح كنوز السنة وضعه الدكتور أ . ى . فنسنك وترجمه إلى العربية أحمد فؤاد عبد الباقى ــ طبعة معارف لاهور سنة ١٩٧٧ ــ ص ٦ .

حرية الرأى هى أساس التقدم البشرى [(١)] وأن حرية التعبير والمناقشة هى شرط لاريب فيه لأى نهضة سياسية واجتماعية وعلمية وفنية ، وأن اعتبارات المنفعة من ورائها ينبغى أن تعلو على أى اعتبار يعارضها ، فإن لكل عملة وجهها الأخـــر . وإن المعرفـــة لاتتم إلا بالإحاطـــة بما نراه من الأشيـــاء ومالانـــراه منها ، مانحبه منها ومالا نحب . فإن مزاولة المعرفة الشاملة لمختلف جوانب الأشياء هى الطريق إلى العلم بمفهومه الصحيح .

ولاعجب أن العلم بهذا المفهوم ، قد عرفته ومارسته الحضارات المختلفة فى ازدهارها الخلاق ، وقد وجدت فيها عقول فاحصة متحررة متحركة متفتحة فى كل جوانب المعرفة ، إذ الجدل يغرس فى النفس الإدراك العميق وصقل الفكر الإنسانى لأى مجتمع يؤهل نفسه لبناء حضارى شامخ وحرية الرأى كما يرى البعض ـــ بحق ـــ هى الوسيلة الأولى فى صرح هذا البناء. [(٢)]

خامسا : حرية الرأى وسيلة للتعبير عن الذات أو تحقيق ذاتية الإنسان :

إن أهم ملمح يحرص الإنسان على التعبير عن شخصه فيه هو رأيه ـــ وتعبيره عنه هو الذى يحمـل معنـى مايعتمـل فى وجدانـه وعقلـه من فكـر ، ويحرص جاهـدا على أن يجابه جماعته وأقرانه به فى موضوع يعتقد أنه يهمهم ويستأهل أن يسترعى به نظرهم [(٣)] لتعريفهم بشخصه ، فحرية التعبير وسيلة الشخص فى الإعراب عن سعادته ورفاهيته وكذلك مايعانيه من شقاء ومحن .. مايحبه ويأمله .. ومايبغضه وينكره ..

وها هو ذا سقراط Socrate [(٤)] يؤسس أهمية حرية الرأى على دعامتين أساسيتين ـــ هما :ـــ

---

(١) - Bury J : History of freedom of thought P. 171 .

(٢) راجع د. عماد عبد الحميد النجار ـــ النقد المباح ـــ المرجع السابق ص ٦٢ .

(٣) انظر الأستاذ محمد عبد الله جرائم النشر ص ٩٣ و د. عماد عبد الحميد النجار ـــ النقد المباح ص ١٨ .

(٤) - Bury J : History of freedom of thought P. 23 .

(١) حق الضمير الفردى فى ذاتية لايمكن مسخها .
(٢) فائدة مؤكدة للجماعة عند ممارسة هذا الحق [1]

أما بالنسبة للدعامة الأولى فيقول لقضاته الذين يحاكمونه بتهمة الإلحاد وإفساد الطلاب بما يبديه من آراء :

إذا شئتم أن تبرئونى على أن أهجر بحثى فى سبيل الحق فإنى سأقول لكم إنى شاكر أيها الأثينيون ـــ ولكنى أفضل طاعة الله الذى أومن أنه ألقى على عاتقى هذا العبء . أفضل طاعته على طاعتكم . ولن أتراجع عن اشتغالى بالفسلفة مادام فى جسمى عرق ينبض .

سأواصل أداء رسالتى وأدنو من كل من يصادفنى وأقول له ألا تخجل من انكبابك على طلب الغنى والجاه وانصرافك عن الحق والحكمة وعن كل مايسمو بروحك ؟ إننى لاأعرف أيها السادة طعم الموت .. إننى لاأخافه .. ولعله شيء جميل ، ولكننى واثق أن هجر رسالتى شيء قبيح وأنا أفضل مايحتمل أن يكون جميلا على ماأنا واثق من أنه شيء قبيح .[2]

وقد أوردنا هذه العبارات الجميلة لإيضاح مدى حرص الشخص الذى يرى فى رأسه الرأى ويستعذب الموت فى سبيل الجهر به وأن ذلك خير عنده من كتمانه رأيه والكف عن الإعلان عنه .

والحق أن سقراط لو لم يدل بهذه الأفكار والآراء ويعلن عنها فى طلابه لما كان سقراط ذلك الفيلسوف الذى يعد بحق أول شهيد ليس لحرية الرأى فحسب وإنما أول شهيد من أجل مبدأ الحفاظ على الذات وعدم مسخها والإبقاء على السمات الفكرية للشخص والحفاظ على الضمير الشخصى دون

---

(١) راجع الفقرات السابقة أولا وثانيا من هذا المطلب
(٢) - J . Bury. Ibid P. 23 .
وانظر أيضا ـــ د. طه حسين ـــ قادة الفكر ص ٥١ .

المساس به – وعلى هذا أبدا – يقيس التاريخ العظماء . فلو حالت ظروف دون نشرهم لأفكارهم لما كانت هذه الإنسانية على هذا النحو الذى هى عليه من العمران والتقدم .

فالإعلان عن الرأى كما أشرنا – هو وذاتية الشخص سواء بسواء فالإنسان بغير فكره ليس إلا العدم بعينه وهو مايعنيه الإمام على بن أبى طالب بقوله : « تكلموا تعرفوا فإن المرء مخبوء تحت لسانه » (١)

ولذلك نقول إن أمثال سقراط قد علوا بالضمير الفردى وشخصية الإنسان فوق القانون البشرى فدعموا الإنسان وحافظوا على شخصيته وكرامته (٢)

والحق أن حرية التعبير تكون العنصر الأساسى فى شخص صاحبها فيقدر الشخص بمقدار ماله من آراء وأفكار .. فما يكون العلماء والفلاسفة بغيرما خلفوه من أفكار وآراء بل ما الأمة إذا نضب معين الفكر فيها ؟

إن هذه الخاصية (حرية الرأى والتعبير) تكفل للبشر التميز والتنوع وبغيرها يصبح الناس أرقاما متماثلة لامعنى لأى منهم يتفاضل به على غيره من الناس

وقد يقال إن الحاجة إلى حرية الرأى ليست بهذا المستوى العظيم لدى جميع البشر ، وهو مايقلل من الإفراط فى الاهتمام بدعمها على هذا النحو – وليس من شك فى أن هذا القول يحمل فى ظاهره بعض الصحة ، ذلك أن المجتمعات لاتتهيأ لها الظروف المواتية لكى يعبر مواطنوها عن آرائهم . فشواغل الرزق ومطالب الحياة والأسرة وسلطة الرياسة ممثلة فى السلطة وضغط الجهل وقيود العادات والتقاليد والعقائد فضلا عن سيطرة أصحاب المطابع والصحف والقائمين على إدارتها وغير ذلك من القيود ، من شأنها ولاشك أن تورد عبئا ثقيلا على صاحب الرأى حينما يتجه إلى الإعلان عنه أو الجهر به .

---

(١) نهج البلاغة – الشيخ محمد عبده جزء ٤ ج ٤ ص ٩٣ .

(٢) انظر د. عماد عبد الحميد النجار – النقد المباح ص ١٩ .

وحقا فإن تصدى الشخص العادى للتعبير عن رأيه ، أمر تقف أمامه هذه القيود .. غير أن هناك بالضرورة أشخاصا لايعبأون بهذه العقبات فيسعون إلى اجتيازها ويستعذبون الصعاب من أجل التعبير عن آرائهم ولعل الباقين من أفراد المجتمع يؤثرون تخصيص الأفذاذ للتعبير عنهم جميعا [١] مستبقين لأنفسهم الحق فى التعبير حينما يحفزهم عليه حدث يحرك وجدانهم ويلهب مشاعرهم كخطر داهم أو أزمة عامة وهو مايعرف لدى علماء الاجتماع بتمدد الذات دفاعا عن مصلحة المجتمع ذلك أن الإحساس بالجماعة ومصلحتها يعلو عند الفرد على إحساسه بذاته الفردية حتى أنه يكون على استعداد تام ورضى كامل بتقديم نفسه وماله فداء للجماعة ومصالحها .[٢]

على أن ذلك لايقلل من قيمة حرية الرأى فى ذاتها مهما قل عدد المواطنين الذين يصرون على ممارستها وتحقيق ذواتهم عن طريقها .. فكما يقول الأستاذ محمد عبد الله « إن أحدنا قد لايأتى عليه يوم يستعمل مارخص له به من سلاح ولكن وجود السلاح أمر يحسب له حسابه[٣] »

وشتان بين عدم ممارسة حق من الحقوق العامة بمعرفة صاحبه وإرادته وبين حرمانه من ممارسة هذا الحق فمن يمتنع بإرادة حرة — عن ممارسة حقه الانتخابى مثلا يعبر عن ذاته ورأيه أما من يحرم من ممارسة هذا الحق فإن ذلك يشكل بالنسبة إليه أمرا بغيضا على النفس كما ينطوى على المساس بصاحبه.[٤]

---

(١) انظر الأستاذ محمد عبد الله — جرائم النشر ص ٩٤ وأيضا د. عماد عبد الحميد النجار فى النقد المباح ص ١٩ ، ٢٠ وهؤلاء الأشخاص هم الذين يعرفهم علماء الاجتماع « بالزعماء » .

(٢) محاضرات د. حسن شحاتة سعفان لطلبة قسم ليسانس الآداب اجتماع — بجامعة القاهرة سنة ١٩٥٦ ، ١٩٥٧ .

(٣) الأستاذ محمد عبد الله — جرائم النشر ص ٩٤ .

(٤) وذلك شأن ما صدر فى مصر مؤخرا من تشريعات العزل السياسى وحرمان بعض أعضاء أحزاب ما قبل الثورة من ممارسة حريتهم الحزبية تعبيرا عن رأيهم السياسى وكذلك حظر تشكيل أو تأليف أحزاب دينية فى مصر — استقلالا عما جرى عليه العمل فى الديموقراطية الغربية مما يثير الدهشة فى بلد إسلامى كمصر أغلبية مواطنيه من المسلمين .. وينص دستورها على أن الإسلام دين الدولة الرسمى وأن الشريعة الإسلامية هى المصدر =

هذا ولما كان الرأى فكرا ، والفكر وظيفة من وظائف المخ أو العقل فقد اقتضى ذلك أن الناس الذين علمتهم التجارب أن يمتنعوا عن التعبير عن رأيهم سرعان ما يتعطل تفكيرهم[1] تعطلا تاما وسوف يتعطلون كذلك عن أن يكونوا مواطنين بأى تعبير حر ــ فيما يقول هارولد لاسكى[2] .

وعلى ذلك فحرية الراى هى أداة التعبير عن الذات وتحديد ملامحها ولذلك أثر عن سقراط قوله لمن جالسه صامتا ــ كلمنى حتى أراك ..[3] وعن على بن أبى طالب من بعد قوله « تكلموا تعرفوا فإن المرء مخبوء تحت لسانه »[4]

والخلاصة أن حرية الرأى وسيلة تحقيق مصلحة أودرء مفسدة ومن ثم تأخذ حكم ماتفضى إليه .[5] وإذا رجعنا إلى الفقه الإسلامى نجد ابن تيمية[6] يقول « من استقرأ الشريعة فى مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قول الله تعالى ﴿ فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلا إثم عليه ﴾[7] ــ ﴿ فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله عفور رحيم ﴾[8]

فكل مااحتاج إليه الناس فى معاشهم ولم يكن سببه معصية ــ هى ترك

= الرئيسى للتشريعات .. مما يشكل إحباطا لرغبة الغالبية المسلمة .. ثم يدعى بأن ذلك باسم الديموقراطية أن مثل هذا التشريع لا هو من الإسلام ولا هو من الديموقراطية ولا من الوطنية فى شىء .

(١) وهذا ما تشير إليه الحقائق العلمية .

(٢) انظر Harold Lsky : Grammar of politics 1963
وخاصة الفصل الذى عنوانه Rights ص ٨٩ .

(٣) نقلا عن د. عماد عبد الحميد النجار ــ المرجع السابق ص ٢١ .

(٤) نهج البلاغة الذى جمعه الشريف الرضى من كلام الإمام على بن أبى طالب للشيخ محمد عبده ــ ج ٤ ص ٩٣ .

(٥) قارن ابن القيم ــ أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٤٧ ، د. محمد سلام مدكور ــ أصول الفقه طبعة أولى سنة ١٩٧٦ ص ١٨١ .

(٦) انظر د. مصطفى زيد ــ المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى سنة ٥٤ ص ٥٧ ومابعدها وأيضا ابن تيمية ــ السياسة الشرعية ــ القاهرة سنة ١٣٨٧هـ ص ٩٠ .

(٧) البقرة ١٧٣ .

(٨) المائدة ٣ .

واجب أو فعل محرم ــ لم يحرم عليهم لأنهم فى معنى المضطر الذى ليس يباغ ولاعاد فأصحاب هذا الرأى على أن الأحكام الشرعية مدارها المصلحة والعرف مادامت لاتخالف [1] قاعدة كلية ومادامت تتفق مع مبادىء الشريعة وقوانينها ــ وهى المعروفة بالمصلحة المعتبرة شرعا وكلاهما أى المصلحة والعرف من مصادر استنباط الأحكام الشرعية فى الإسلام .

فالمراد بالمصلحة فى لسان الشريعة جلب المنفعة ودفع المضرة فى حدود المحافظة على مقاصد الشريعة .

وقد تتبع الفقهاء الأحكام فوجدوا أنها موضوعة لصالح الناس كما دل على ذلك قوله تعالى « وماأرسلناك إلارحمة للعالمين * وأساس الرحمة جلب المنفعة ودفع المضرة .

والمستقرىء لمقاصد الشريعة الإسلامية يجدها كلها أمورا معقولة المعنى ولو خلى العقل ونفسه ، لوصل إلى معرفة الكثير منها دون توقف على ورود الشرع بها .أى النص عليها مما عبر عنه الأصوليون بالتحسين والتقبيح العقليين وفى ذلك يقول الغزالى[2] : وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة «مقاصد الشريعة » « والزجر عنها يستحيل ألا تشتمل عليه ملة من الملل ولذلك اتفقت جميع الشرائع على تحريم الاعتداء على واحدة من الخمسة المشار إليها ... »

والمصلحة مطلوبة فى الإسلام لذاتها والدليل على ذلك أنه لما كثر القتل بين قراء القرآن فى بعض المواقع فى خلافة أبى بكر الصديق أمر الخليفة ــ باقتراح من عمر ــ بتدوين القرآن الكريم وجمعه فى مصحف واحد إذ قال له : « هو والله خير » والخير هو المصلحة [3] فلو لم يرد فى الخير أو المصلحة أو بتعبير آخر المنفعة نص لكان مطلوبا بالذات سواء على وجه الوجوب أو على وجه الإباحة

---

(١) راجع ــ الشيخ عبد الرحمن تاج ــ السياسة الشرعية والفقه الإسلامى ص ١٠ .

(٢) المستصفى ج١ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ لأبى حامد الغزالى .

(٣) راجع ــ أصول الفقه ــ د. محمد سلام مدكور ص ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٧ .

فيما يقول البعض لأن أصل المضار التحريم والمنافع الحل [1] وكما صرح بذلك الرازى فى المحصول بأن الأصل فى المنافع الإباحة والمضار المنع .

وتلخيصا لما تقدم نقول إن المفكرين الوضعين أجهدوا أنفسهم سواء فى الفلسفة النظرية أو النفعية العملية ليجدوا مبررا أو سندا تستند إليه حرية الرأى عامة وحرية النقد السياسى خاصة . وماكان أغناهم لو أنهم قرؤا الإسلام وهو السباق دائما والدقيق فى تعبيره والشامل لما يعجز عن جمعه فكر وضعى ... نقول ما كان أغناهم أن يطالعوه فيجدون أن فقهاء الإسلام درسوا المنفعة تحت اسم المصلحة وكانت مقصدا إسلاميا هاما وضعه الشارع موضع الاعتبار .. كما جعل الوسيلة المؤدية إليه تأخذ حكمه .. وحرية الرأى السياسى أو النقد السياسى هى على التحقيق وسيلة تحقيق المصلحة التى هى المنفعة وبتعبير آخر هى فى مفهوم الإسلام من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .



---

(١) انظر — د. محمد سلام مذكور — الإباحة ص ٤٩٩ وما بعدها .

الفصل الثانى
الأسس التشريعية لحرية الرأى السياسى

تقديم وتقسيم :

نقصد بالأسس التشريعية تلك التى تنص عليها وثائق مكتوبة ، كإعلانات الحقوق ، ومقدمات الدساتير ، والدساتير ، وسائر الوثائق التشريعية ..

وكذلك مايقوم مقام هذه الوثائق من أعراف يلتزم المشرع بمراعاتها . وهى ماعرف فى الاصطلاح بالمبادىء الدستورية العامة .

ولاتستند هذه المبادىء إلى نص مكتوب .. فهى من عمل القاضى الذى يستخلصها من مجموعة القواعد التى تحكم المجتمع فى بلد معين وزمن معين والذى يجبر الإدارة على احترامها عن طريق إبطال كل عمل صادر منها يخالف هذه المبادىء التى تجد حدها الطبيعى فى روح التشريع العام الذى ينظم المجتمع ممثلا فى ظروفه السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، بل .. والفكرية والروحية ..

ومن ثم فكل مجتمع يقوم على مبدأ سيادة القانون ، لابد أن تتوافر له هذه المبادىء ولو لم ينص عليها صراحة وفق مايرى البعض (١).

وعلى ذلك تنقسم هذه الدراسة إلى المباحث التالية :

١ ــ المبحث الأول : المبادىء الدستورية العامة .

٢ ــ المبحث الثانى : وثائق حقوق الإنسان ومقدمات الدساتير .

---

(١) راجع ــ د. فؤاد العطار : القضاء الإدارى ص ٦٠ وما بعدها ويلاحظ أنه يرجع الفضل فى إبراز هذه المبادىء العامة للقانون إلى مجلس الدولة الفرنسى الذى يقول ــ أنه قرر هذه المبادىء فى أحكام عدة ، وكان ذلك بعد هزيمة فرنسا سنة ١٩٤٠ وانهيار الجمهورية الثالثة مع ما استتبع ذلك من انهيار ما كان مستقرا فى ظلها من مبادىء دستورية .

وإذا كنا قد قصرنا دراسة المصادر المكتوبة على وثائق حقوق الإنسان ومقامات الدساتير ، فذلك لسببين :

أ ــ أننا لم نجد خلافا فى شأن القيمة القانونية للدستور ومدى إلزامه لكل السلطات .

ب ــ أن القانون العادى لم ينشىء هذه الحرية .. بل تناولها بالتنظيم فحسب .



المبحث الأول
المبادىء الدستورية العامة

في هذا المبحث نتناول بالدارسة ما إذا كانت هناك قيود تقيد سلطان الدولة عدا ماهو منصوص عليه في دستورها أو بعبارة أخرى — ما إذا كانت هناك مبادىء عامة يجب على المشرع ، والقاضي احترامها .. ثم نبحث مصدر تلك القيود وطبيعتها . أى مبلغ قوتها الملزمة للدولة ، وذلك لدى من يسلم — من رجال الفقه — بوجود مثل تلك القيود ، ومدى علاقة حرية الرأى في الميدان السياسي بتلك المبادىء .

أولا : الخلاف حول وجود المبادىء العامة التي تقيد سلطان الدولة :

ثمة خلاف في الفقه حول وجود قيود تحد من سلطان الدولة غير ماهو مدون ، بدستورها من قيود .

ففي انجلترا : كان يرى بعض رجال الفقه الدستورى أن سلطة البرلمان مقيدة — من الناحية القانونية - In Law بمبادىء الأخلاق وأحكام القانون الدولي العام ، لا من الناحية الفعلية أو الواقعية in fact وفي ذلك يقول بلاكستون Blackstone إن قانون الطبيعة معاصر لنشأة الجنس البشرى ، وذلك القانون من صنع الله ، ولذلك فهو أسمى مرتبة مما عداه من القوانين .. ذلك القانون ملزم لجميع بني البشر في مختلف الأزمنة والأمكنة . وكل قانون يضعه البشر مخالفا لذلك القانون الأسمى يصبح باطلا (١)

(٢) كما كان يرى البعض أنه ليس للبرلمان الانجليزى أن يمس سلطات الملك The Prerogative .

---

(1) Blackstone : Commentaires P. 41 .

(2) Stubbs : Const . History of England, vol . II., 1883 page 1 - 5 .

أما فى العصر الحديث فالرأى السائد فى انجلترا هو عكس ماتقدم سواء كان ذلك لدى رجال الفقه أو رجال القضاء .[1] بمعنى أن البرلمان الانجليزى لايعد فحسب بمثابة سلطة تشريعية بل يعد كذلك جمعية تأسيسية .

فالدستور الانجليزى كما هو معلوم دستور مرن . والبرلمان إذن يستطيع تعديل أو وضع أى تشريع سواء كان تشريعا عاديا أو دستوريا ـــ بل إن البرلمان يعد فضلا عن ذلك « صاحب سيادة » وذو سلطة مطلقة [2] فى رأى فقهاء القانون العام الانجليزى بخلاف ماهو معروف فى فقه الديموقراطية الكلاسيكية من أن السيادة صاحبتها الأمة والأمة وحدها ، أما البرلمان فشأنه شأن غيره من السلطات لايعد صاحب سيادة وإنما صاحب اختصاصات قررها الدستور[3] .

فالمقصود بسيادة البرلمان فى انجلترا أنه يستطيع من الناحية القانونية أن يصدر تشريعا بصدد أى موضوع من الموضوعات ، سواء كان من التشريعات العادية أو الدستورية وفى مجال الحريات العامة وحقوق الأفراد .

فللبرمان سلطة مطلقة ، وفى ذلك يقول **Duguit**[4] إن إعلان الحقوق **Bill of Rights** لسنة ١٦٨٨ كان يقصد بها لدى الانجليز تقييد سلطة الملك لاسلطة البرلمان . ثم يقول « حين يتكلم الانجليز عن حريتهم فإنهم لايعنون إلا استقلالهم إزاء الملك أما البرلمان فهو لديهم لاحدود لسطانه » .

غير أنه إذا كانت سلطة البرلمان الانجليزى من الناحية القانونية مطلقة وغير مقيدة أو محدودة ، فإنه من الناحية الواقعية (العملية أو السياسية) لايمكن أن تكون كذلك ، وفى ذلك يقول المستشار السير سالموند [5] « أنه مهما اتسع

---

(١) Dicey : Introduction to the study of the law of the const. 9 th ed. 1945 Lonfon P. 61 - 63 .

(٢) - Ibid : p. 88 - 91-

(٣) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ـــ المبادىء الدستورية العامة ص ١٣٩ ـــ ١٤٠ ، ص ٣٠٢ ـــ ٣٠٦ .

(٤) - Duguit : Lecons de dr. Puplic p. 255.

(٥) - Sir Salmond ± Jurisprudence (10 th ed London 1897 p. 493)

نطاق سلطان الحكومة فإن ثمة مسائل تقع ـــ من الناحية العملية ـــ خارج نطاق ذلك السلطان . إذ أن مدى ذلك السلطان إنما يسيطر عليه عاملان .

الأول : مبلغ مايحرزه صاحب السلطة من قوة مادية .

الثانى : مبلغ استعداد المجتمع لقبول تلك القوة أو للخضوع لها .

ولا يمكن القول بأن واحدا من هذين العاملين غير ذى حدود . لذلك لايمكن القول بأن السيادة ـــ من الناحية الواقعية ـــ غير محدودة ، وذلك هو ماسبق للفيلسوف بنتام Bentham أن أشار إليه [١]

إن تلك القيود التى تقيد سلطان البرلمان ـــ من الناحية الواقعية ـــ إذا نحن نظرنا إليها فى صورتها على النحو الذى يرسمه لنا ، أو يصوره رجال الفقه الانجليزى فإننا نجدها مصطبغة بعدة ألوان .

فمن تلك القيود مايتصل بالرأى العام أو هيئة الناخبين ، وأخرى تتصل بأحكام القانون الدولى العام أو بما يعقد من اتفاقات بين انجلترا وغيرها .

فهذه جميعا قيود ، نجد البرلمان يعمل لها حسابا كبيرا فى الواقع ـــ على أنها إذا كانت تقيد حريته وسلطانه من الناحية الواقعية ، فإنها لاتقيده من الناحية القانونية .

وبيان ذلك فى الواقع أن إرادة الناخبين تستطيع فى النهاية أن تكون لها الكفة الراجحة فى الميزان . ذلك أن أية هيئة حاكمة تعمل حسابا كبيرا لما قد يخشى من أن يقوم المحكومون (أو عدد كبير منهم) برفع علم المقاومة لما تضعه تلك الهيئة من قوانين ، إن ذلك الحساب أو ذلك القيد نجده حتى فى أكثر الملكيات استبدادا .[٢]

---

(1) **Bentham : Fragment on Government, ch : 4 Sects 35 - 36.**

(٢) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ـــ المبادىء الدستورية العامة ـــ المرجع السابق ص ٦٠٤ ـــ ٦٠٥ .

وماكان صحيحا بالنسبة للحكام المستبدين يكون من باب أولى صحيحا بالنسبة للبرلمان ومايزاوله فى انجلترا الآن من سلطان .[1]

والخلاصة : أن الحكومات أو البرلمانات إذا صح أنها تتجه أحيانا اتجاهات لاتتفق مع رغبات الشعب ، إلا أنها مع ذلك تعمل حسابا كبيرا لرأى عام قوى منظم وهى عادة لا تخالف هذا الرأى العام حين يبدو اتجاهه بصورة بينه ، لاسيما حين يبدو ذلك الاتجاه قويا وبخاصة حين تخشى مقاومته أو ثورته .

ثم إنه يجب ألا يفوتنا أن النظام البرلمانى هو نظام حزبى . فهناك إذا قيود على سلطان البرلمان تتكون سلاسلها من حلقات الاعتبارات المتصلة بالنضال الحزبى . فكل حزب يعمل حسابا لما يخشاه من الهزيمة أمام منافسية فى الانتخابات القادمة .

وكذلك فإن البرلمان فى انجلترا يتقيد سلطانه كذلك — فى الواقع — بأحكام القانون الدولى العام حتى أنه ليقال عادة **International Law is part of the Law of England .**

ولكن كل ماتعنيه تلك العبارة هو أن قانون انجلترا يفترض فيه ألا يكون مخالفا للقانون الدولى العام ويترتب على ذلك أنه إذا قام فى الأذهان شك بصدد تفسير نص من نصوص القانون الانجليزى فإن المحاكم تفسره ذلك التفسير الأكثر انسجاما مع أحكام القانون الدولى العام .
وتلك قيود تقيد سلطان البرلمان جرى بها العرف .

ونضيف إلى ماتقدم مثلا آخر هو ماجرى عليه العرف من أن التغيرات الأساسية فى سياسة البلاد يجب ألا تجرى إلا بعد إجراء انتخابات عامة لاستشارة البلاد[2].

(١) راجع Dicey — المرجع السابق ص ٧٨ — ٧٩ .
(٢) Jennings W.I : The law & the const. 3rd ed. London 1943 p. 157.

ومما تقدم يتبين أنه ليس بذى جدوى أن نقرر ونؤكد سيادة البرلمان من الناحية القانونية ــ In Law ــ فى غير مراعاة للقيود التى تقيد تلك السيادة من الناحية الواقعية ــ[١] In Fact .

ويجدر بنا أن نذكر أن العرف لايقيد البرلمان ــ من الناحية القانونية ــ وإن كان يتقيد به ويتبعه عادة ــ من الناحية الواقعية أو العملية والمتأمل فى العرف والمبادىء الدستورية العليا يجد تقاربا كبيرا بينهما حتى أننا نستطيع أن نقرر أن احترام العرف مبدأ من المبادىء الدستورية العليا فى الديموقراطية الغربية وأن المبادىء الدستورية العليا فى جماعة من الجماعات ليست إلا عرفا من أعرافها تكتسب قوتها وإلزامها ــ للمشرع والقاضى على سواء ــ من إيمان الجماعة بها والعمل بها أيضا مما يقتضى تقرير الجزاء على مخالفتها .

أما فى فرنسا : فلقد كان الرأى السائد فيها إلى ماقبل عهد الثورة الفرنسية أى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر مماثلا للرأى السائد الآن فى انجلترا أى أن للشعب وممثليه « البرلمان » سلطانا مطلقا[٢] وذلك هو ماكان يقول به **Jurieu** ورسو

ولكن حين جاءت الثورة الفرنسية فإننا نجد أن رجالها نأوا عن الوقوع فى هوة ذلك الخطأ .

فالمذهب الفقهى السائد الآن فى القانون العام الفرنسى هو أن الدولة ترتبط ويجب حتما أن ترتبط ــ بمبادىء عليا ذلك أن سلطة الدولة ليست مطلقة بل مقيدة .

وذلك لأنها ــ على حد تعبير الأستاذ كاريه دى مالبرج **Carrè de Malberg** ــ سلطة من طبيعة قانونية ولذلك كانت سلطة خاضعة للقواعد القوانية

---

(1) Wade E.s & phillips C. : Const 2nd ed. New York 1927 p. 68.

نقلا عن الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ــ المبادىء الدستورية ــ العامة ص ٦٠٨ .

(2) Dugit : Lecons de dr. public p. 256.

وتجده في موضع آخر يقول : ليست السيادة عبارة عن Soumise au droit.. مجرد قوة غاشمة une pure force brutale إنما هى ثمرة توازن بعض القوى un equilibre de force توازنا أصبح مستقرا استقرارا كاملا بحيث ينتج منه تنظيم ثابت لمجتمع .

فالدولة تفترض في أساسها ذلك التنظيم أى أنها تفترض وجود قوة تنظيمية ـ ونعني بذلك وجود قوة تنظمها مبادىء قانونية ، وتزاول تلك القوة طبقا لأوضاع معينة ، وبواسطة هيئات معينة . وبناء على ذلك كانت مقيدة بالقانون Limitee par du droit

وبما أن الدولة لايمكن أن توجد بدون ذلك التنظيم أو النظام القانوني ، فإنه يترتب على ذلك أنه لايمكن تصور الدولة إلا خاضعة لقواعد قانونية [1] régle de droit

ونجد لدى الأستاذ دوجي على وجه الخصوص ، ذلك الاهتمام الكبير بتقييد الدولة بواسطة القواعد القانونية . وذلك قوله [2]. إذا لم تكن الدولة خاضعة لقانون معين يقيد نشاطها فإن صرح القانون العام مآله إلى الانهيار .

كما نجد أيضا أن العميد هوريو يقرر بأن هذه المشكلة مشكلة تقييد السلطة بواسطة القانون Droit تعد من بعض النواحي ، المشكلة الوحيدة للقانون العام . [3] La question unique du droit publique .

---

(1) Carré de Malberg : Contribution à la théorie génerale de l'Etat. Paris - Sirey ed. 1970 Tl p. 229 .

نقلا عن المبادىء الدستورية العامة ص ٦١٠ .

وراجع أيضا : Waline M. : L'individualisme et le droite; paris - 1945. p. 397 - 398 .

(2) Dugit : Tr. Dr. const. T.l p. 642.

(٣)راجع Hauriou : Principes de dr. pub. p. 706

ثانيا : الخلاف حول ماهية هذه القيود أو المبادىء ، ومصدرها وقوتها :

إذا كنا نجد اتفاقا بين فقهاء القانون العام فى فرنسا حول المشكله السالفة ، مشكلة البحث فيما إذا كانت سيادة الدولة مقيدة أو مطلقة . أو بمعنى آخر مشكلة ماإذا كانت هناك مبادىء عليا خارج ما هو منصوص عليه فى دستورها ـــ تقيد سيادة الدولة وتحد من سلطانها ـــ إلا أننا لا نجد مثل ذلك الاتفاق إذا أردنا أن نبحث ماهى تلك القيود أو المبادىء العليا ، وماهى السلطة التى تفرض تلك القيود ، أو تضع تلك القيود ، وأن تضع تلك المبادىء العليا ، وهل تحرز تلك المبادىء قيمة قانونية بحيث يصبح للقضاء الحق فى أن يمتنع عن تطبيق تشريع يخالفها (كما هو الشأن فى حالة مخالفة ذلك التشريع لنص من النصوص الدستورية) ، أم أنها ليست لها سوى قيمة أدبية أو سياسية بحتة ؟ وهل تعد هذه المبادىء العليا أعلى من المشرع العادى (السلطة التشريعية) فحسب ، أم تعد كذلك أعلى من المشرع الدستورى بحيث يغدو واجبا عليه احترامها وعدم مخالفتها حين يريد وضع دستور أو يريد تعديله ؟ وهل يشترط النص عليها فى الدستور ، أم لايشترط ذلك ؟ هذه كلها أسئلة تثير مسائل ومشاكل غاية فى الدقة . ولذلك كان طبيعيا ألا نجد اتفاقا فى الآراء بصددها وإنما نجد آراء ونظريات ومذاهب مختلفة نعرضها فيما يلى :ـــ

أولا : نظرية التحديد الذاتى « النظرية الألمانية » : L'auto-Limitation

المعروف فى الفقه أن هذه النظرية هى نظرية استنبطها فى القرن ١٩ الفقهاء الألمان وعلى رأسهم **Ihiring & Jellinek** وكذلك بعض الفلاسفة الألمان مثل **Kant** وقد أطلق عليها الفقه الفرنسى **La theorié de L'auto limitation**

فقد حاول الفقهاء الألمان التوفيق بين « سيادة الدولة » وبين ضرورة خضوعها للقانون **Droit** فاستنبطوا تلك النظرية وخلاصتها أن الدولة لايمكن تقييدها إلا بإرادتها ذاتها . وفى هذا تتلخص سيادتها أى أن الدولة هى التى تخلق القانون وهى إذا لاتتقيد به إلا وفق الحدود التى ترسمها أو القيود التى تضعها بأيديها على أيديها .. يقول **Seydele** من الفقهاء الألمان :

C'ect un principe hors de toute contestation, qu'il n'y a pas de droit au-dessus de l'Etat ,qu'il n'y a pas de droit à cote de l'Etat, qu'il n'y a pas de droit que par l'Ėtat.(١)

نقد النظرية :

غير أن هذه النظرية قد لاقت فى فرنسا كثيرا من المعارضة والنقد فنجد مثلا أن Duguit يقرر « أن قيدا لايمكن وضعه أو رفعه أو تعديله إلا وفق مشيئة الشخص الذى يوضع ذلك القيد عليه ــ ليس قيدا » كما أن القول بأن الدولة يصح وصفها ــ فى هذه الحالة ــ أنها مقيدة بالقانون ــ إنما يعد « ذلك القول » بمثابة ضرب من ضروب الهذر(٢) Une Simple plaisenterie

نظرية القانون الطبيعى Dr. Naturel والمذهب الفردى Doctrine Individualiste (٣)

يجدر بنا أولا أن نوجه الأنظار إلى أن الديموقراطية الكلاسيكية (السائدة فى العالم الحر) ذات نزعة فردية وإن كانت هذه النزعة الفردية فيما يرى البعض آخذة الآن فى الزوال .

يرى أصحاب هذا المذهب أن للأفراد حقوقا ولدت معهم . فهى إذاً لاصقة بهم لاانفصال لهم عنها . أو بعبارة أخرى أن للإنسان حقوقا طبيعية اكتسبها لمجرد كونه إنسانا . نشأت معه منذ نشأ ثم ظل محتفظا بها فى المجتمع ، لذلك فهى تعد سابقة على نشأة الدولة وقيامها ، وأن لها مقاما فوق مقامها ،

---

(1) Duguit l'Etat T.I p. 122 et s.

Duguit : Tr . de const . r I p. 50 et s.

(2) Duguit : Tr . de dr. const. 2nd ed t. IIIp. 547 , 548.

ويتفق معه فى ذلك Jéze, Michoud

نقلا عن الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ــ المبادىء الدستورية العامة ص ٦١٤ .

(٣) جمعنا بينهما لما بينهما من صلة وثيقة فأنصار المذهب الفردى يستندون فيما يستندون إليه ــ إلى نظرية القانون الطبيعى .

وأنها فرض إذاً على الدولة واجب احترامها ، وأن الغاية من قيام الدولة ومما يتقرر من قواعد قانونية إنما هى حماية تلك الحريات والحقوق الفردية . وهى حقوق يتبينها الفرد بفطرته أى بمجرد إحساسه وشعوره [١] فليس من الجائز أن يمتد سلطان الدولة إلى المساس بحقوق الفرد وحرياته إلا بمقدار ماتتطلبه ضرورة حماية حقوق الآخرين وحرياتهم . وحرية الرأى فى الميدان السياسى إحدى تلك الحريات على مارأينا .

كانت هذه ولازالت فلسفة العالم الغربى ففى هذه الفلسفة تعد الدولة فى خدمة الأفراد ، وغايتها كفالة حقوق الأفراد وحرياتهم وتنمية **developpment** شخصياتهم .

والخلاصة أنه ليس للدولة أن تضع على حرية الفرد من الحدود والقيود إلا القدر الضرورى اللازم لكفالة الحرية لجميع الأفراد ثم إن تلك القيود لا يصح وضعها إلابتشريع **Loi** .

ثالثا : نظرية العميد Duguit القاعدة القانونية :

يرى دوجى أن المشرع فى كل بلد من البلاد مقيد بقانون **Droit** أعلى منه وحتى فى بلد كانجلترا التى يعد السلطان المطلق للبرلمان مبدأ من المبادىء الأساسية فيه ، وحتى مثل ذلك البلد ، نجد فيه بعضا من القواعد العليا لايقبل الضمير الانجليزى أن يرى حرمتها وقد انتهكت على يد البرلمان [٢] .

ذلك القانون الأعلى هو مايطلق عليه دوجى « القاعدة القانونية » **La régle de droit** وهذه القاعدة القانونية تحمل فى طياتها بصورة كافية جزاءها الاجتماعى **sanction sociale** ، ذلك لأن هذه القاعدة هى وليدة رابطة التضامن الاجتماعى **Solidarite sociale** ، وأعضاء المجتمع يستشعرون قوة

---

(١) دوجى ــ دروس فى القانون العام ص ٤٣ .

(٢) دوجى ــ المطول ج ١ ص ١٥٤ .

هذه الرابطة التى تربط بينهم ولذلك نجدهم لايحجمون عن استنكار ، بل وعن مقاومة مايوجه إلى تلك الرابطة من إنكار أو من اعتداءات [1] .

وهكذا نرى أن دوجى قد جعل للقانون مصدرا خارجا عن إرادة الدولة une source extra-étatique وأن تلك القاعدة القانونية (أو ذلك القانون الأعلى أو بعبارة أخرى ذلك المبدأ الأعلى) قد وجدت قبل أن توجد الدولة ذاتها . فهى لذلك أعلى من الدولة وقد فرضت على الدولة كما فرضت على الأفراد طاعتها [2] وأن كل التشريعات (حتى التشريعات الدستورية) الصادرة عن الدولة يجب أن تخضع لتلك القاعدة القانونية (المبدأ الأعلى) التى تعد وليدة الروابط الاجتماعية أى وليدة حياة المجتمع الذى وجد قبل أن توجد الدولة وليست وليدة إرادة الدولة أو المشرع

وإذا كان دوجى قد جعل للقاعدة القانونية مصدرا خارجا عن الدولة فذلك لأنه يرى ـــ كما قدمنا ـــ أن الدولة لاتعد ـــ حقا ـــ مقيدة بالقانون ، إذا كانت هى وحدها التى تستطيع وضع ذلك القانون أو بعبارة أخرى ، تستطيع وضع القيد على سلطانها كما تستطيع رفعه .

فدوجى يرى أن هذه المبادىء العليا المفروضة على الدولة هى قواعد قانونية لأن ثمة جزاء (على مخالفتها) تكفله ضمانات لاحترام هذه القواعد نجدها فى

---

(١) - Duguit : l'Etat T. 1 p. 116.

(٢) لعل دوجى فى ذلك قد تأثر ببحوث دور كايم وأوجست كونت فى علم الاجتماع حيث أثبتا أن الظاهرة الاجتماعية تتميز بالتلقائية والجبرية والذاتية كما أن القاعدة القانونية فى نظر علم الاجتماع تعبير عن الضمير الجمعى أو إرادة الجماعة التى تتميز عن إرادة الأفراد المكونين لها .

(٣) راجع دوجى ـــ المطول ـــ الطبعة الثانية ج ١ ص ٣٣ حيث يقول :ـــ

Je suis convanincu que le droit n' est pas une création de l'Etat, qu'il existe en dehors de l'Etat.. et que la régle de droit s'impose à l'Etat comme elle s'impose aux individus.

وفى ج ٣ طبعة ثانية ص ٣٥٥ من المرجع السابق نجده يقول :ـــ

L'Etat legislaieur est lui meme lié par un droit superieur à lui .

قوة الرأى العام فى البلاد المتمدينة . تلك القوة التى تبرز بصورة بينة حين يحدث انتهاك لحرمة تلك القواعد ــ فحينئذ يحدث رد فعل فى الشعور العام . Réaction Sociale من شأنه أن يؤدى عادة بالمجتمع إلى المطالبة بتدوين تلك القاعدة بين المبادىء القانونية المدونة (سواء كانت تلك المبادىء المدونة تشريعات عادية أو تشريعات دستورية) وبذلك يعد هذا التدوين بمثابة إقرار لقاعدة موجودة لا لإنشاء لقاعدة جديدة [1].

ونخلص من نظرية دوجى بالأمور الآتية :

أولا : ليس لأحد أن يحكم الآخرين فردا كان أو جماعة . والذين يتولون شئون الحكم والسلطان إنما يحرزون مجرد سلطة فعلية une puissance de fait [2] وهذه السلطة لا تكون مشروعة نظرا لمصدرها (أى للشخصية صاحبة السلطان ولو كان صاحبها الأمة ممثلة فى برلمانها) ، وإنما تكون مشروعة إذا كانت مطابقة للقانون Conformes au droit

وهذا القانون Droit أو القاعدة القانونية أو المبدأ الأعلى يسيطر على الحكام كما يسيطر على المحكومين . فالحكام لايزاولون (حقا) فى أن يحكموا وإنما يقومون « بواجب ، أو بأداء وظيفة » تماما كما يقوم المحكومون ــ وأساس ذلك التقييد القانونى لسلطان الدولة يجب البحث عنه فى تلك الفكرة الأساسية « الواجب » المفروض على الجميع حكاما ومحكومين [3].

ولاريب أنه يجب الإبقاء على مبدأ الحرية الفردية ولكن هذه الحرية يجب

---

(١) فعلى ذلك الشعور العام ومايحدث فيه من ذلك (الرد فعل) يعتمد دوجى فى تقرير الجزاء للقاعده القانونية (أو القانون Droit)ــ راجع فيما تقدم مؤلفه Lecons de droit public ed. 1926 p. 267 - 269, L'Etat T.1P. 116.

(٢) راجع دوجى ــ المطول ج ١ ص ٦٧١ ــ ص ٦٧٧ .

(٣) راجع دوجى ــ دروس فى القانون العام ص ٢٦٤ ، ص ٢٦٥ .

ألا تعد « حقا » إنما هى « واجب » أو بمثابة وظيفة فيجب على كل فرد ــ باعتباره عضوا فى المجتمع ــ أن يعمل على تنمية نشاطه الجسمانى والفكرى والأدبى فى نطاق الدائرة التى يزاول ــ نشاطه فيها . إن فى ذلك وحده مايكفل الإبقاء على التضامن عن طريق تقسيم العمل الذى هو شرط أساسى لاتستطيع بدونه جماعة أن تحيا وأن تتقدم (١)

إن شأن الحكام شأن غيرهم من الأفراد . يخضعون لتلك الواجبات ذاتها . ولكن نظرا لأنهم يحرزون تحت أيديهم القوة والسلطان ، فإن عليهم التزاما مزدوجا . إذ لايستطيعون استعمال تلك القوة أو السلطان لتحديد حريات الأفراد دون مسوغ ويجب على الحكام أن يستعملوا تلك القوة فى أن يهيئوا للأفراد الوسائل التى تمكنهم من مزاولة نشاطهم الجسمانى والفكرى والأدبى (٢).

ثانيا : أن التشريع Loi لايكون شرعيا Légitime إلا إذا كان متفقا مع تلك القاعدة القانونية أو تلك « المبادىء العليا » ومعبرا تعبيرا صحيحا عنها . وهذه القاعدة القانونية أو المبدأ الأعلى قد يكون مدونا فى دستور أو وثيقة إعلان للحقوق . Declaration des droits وقد تكون غير مدونة يجرى بها العرف مثلا ــ فهى كما قدمنا ــ قواعد أو مبادىء يحس ضمير المجتمع إحساسا قويا أنها ملزمة للدولة . فإذا لم يكن التشريع متفقا مع تلك القاعدة القانونية أى أنه إذا لم يكن شرعيا كان على القاضى أن يمتنع عن تطبيقه أى حتى فى حالة عدم مخالفة ذلك التشريع لنص من نصوص الدستور .

الانتقادات الموجهة لنظرية دوجى :

كانت نظرية دوجى موضع الطعن والنقد من كثير من أساتذة القانون العام الفرنسى ونلخص أهم تلك الانتقادات فيما يلى :ــ

---

(١) للتفصيل فى تقسيم العمل الاجتماعى وضرورته راجع ــ إميل دور كايم Durkheim E. ★ De la division du travail social.

(٣) انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ــ المبادىء الدستورية العامة ص ٦٢٩ .

أولا : القاعدة القانونية :

إن مقياس وجود القاعدة القانونية فيما يرى دوجي إنما يجب البحث عنه فحسب فيما يوحى به ضمير الأفراد[١] dans la suggestions de la conscience[1] indivuelle ولذلك نجد البعض يصف القاعدة القانونية كما يصورها دوجي بأنها فى جوهرها قاعدة فلسفية لاوجود لها إلا فى ضمير الفرد[٢] وأنها مجرد قاعدة مثالية يتكيف محتواها طبقا للتقدير الخاص لكل فرد . وأن دراسة ذلك التقدير أو الضمير لمعرفة مايوحى به هى كما يقول — كاريه دى مالبرج — دراسة تخرج عن نطاق الدراسة القانوينة — ثم أنه لايوجد هناك سلطة منظمة تختص ببينان وتحديد تلك القاعدة القانونية .

والخلاصة :

أن نظرية دوجي — فيما يرى البعض[٣] لاتؤدى إلى بيان تلك القاعدة القانونية وتحديدها بصورة بينة تنأى بها عن مواطن الشك والجدال .

ومهما يكن من أمر هذه النظرية الجليلة التى يقول بها دوجى فإن البعض لايذهب معه إلى هذا المدى خشية ماعسى أن يصيب التشريع من تقلقل واضطراب إذا نحن عمدنا إلى استخلاص المبادىء العليا من قانون غير مكتوب تختلف فيه الأنظار وتتباين عنده المذاهب ، ثم جعلنا دستورية التشريع رهنا بهذه المبادىء غير المتسقرة فيما يرى أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى .

---

(١) دوجى — المطول ج ١ ص ١٦١ .

(2) Carré de Malberg : نقلا عن Michoud : Thèorié de la Personnalitè morale I p. 52. Contribition à la Théorié generale de l'Etat paris . Sirey 1970 T.I p, 705 وانظر فى ذلك الأستاذ الدكتور متولى — المبادىء الدستورية العامة ص ٦٣٠ — ٦٣١ .

(٣) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — المرجع السابق ص ٦٣٤ .

(٤) راجع الدكتور عبد الرزاق السنهورى فى بحثه بعنوان « مخالفة التشريع للدستور والانحراف فى استعمال السلطة التشريعية منشور بمجلة مجلس الدولة عدد يناير سنة ١٩٧٢ »

رابعا : ورأى كاريه دى مالبرج[1]، أن الخلاف كما يراه ليس خلافا فى طبيعة المبادىء العليا أو القاعدة القانونية عند دوجى ، وإنما الخلاف فى هذا الشأن يتعلق بمسألة الإثبات والضمانات لاغير .. ذلك أنه حينما يتقرر مثلا أن الحريات أو الحقوق الفردية Les droits indivduels إنما يترك أمر بيانها للتشريع الصادر من الدولة ، فإنه لايقصد بذلك الادعاء بأن هذه الحقوق أو الحريات لايرجع أساسها أو مبعثها Leur fondement ou raison إلا إلى إرادة الدولة . أى أنها ليست مجرد ثمرة أو وليدة لتلك الإرادة . ولكن الذى يقصد بذلك إنما هو القول بأننا إذا نظرنا إلى الأمر من ناحية علم القانون فإننا نجد أنه إذا كانت ثمة للفرد حقوق ، فإنها مهما كانت « طبيعية » فإنها لاتصبح « حقوقا » بالمعنى الصحيح « ذات قيمة قانونية » إلا حين يعترف بها التشريع الصادر من الدولة (سواء كان تشريعا دستوريا أو عاديا) ويقرر لها جزاء Sanction ، وضمانات كفيلة بحمايتها ، أما قبل ذلك الاعتراف بها فإنها تظل لا قيمة لها[2].

فخلاصة رأى كاريه دى مالبرج أنه لا يعتقد بوجود مبادىء دستورية خارج الدستور ولاتلتزم الدولة قانونا إلا بما جاء بتشريعها .. ومن هنا يكاد لايختلف رأيه عن رأى مدرسة التحديد الذاتى التى أشرنا إليها من قبل[3].

خامسا : رأى الأستاذ هوريو Hauriou

فى رأى هوريو أنه توجد فى فرنسا كما فى غيرها من البلاد عدة مبادىء أساسية تعلو الدستور مقاما ومن باب أولى كانت بداهة تعلو التشريعات العادية . وتلك المبادىء ــ فيما يقول ــ فى غير حاجة للنص عليها لأنها أضحت تعد

---

(١) Carré de Malberg : IBD, p, 240.

(٢) كاريه دى مالبرج ــ المرجع السابق ص ٢٤٠ .

(٣) راجع كاريه دى مالبرج ــ المرجع السابق ج ٢ ص ٤٤٩ ــ ٥٠٠ حيث يقول :

- Pour la juriste, il n'y a pas à rechercher des principes const. en dehors des constitutions positives au delà de la const. il ne subsiste plus que du fait

فوق الدستور ذاته .[1]

ومن أمثلة تلك المبادىء يذكر لنا هوريو ، أحكام أو مبادىء النظام الفردى Les principes de l'ordre individueliste وفى مقدمتها مبادىء الحريات الفردية الواردة فى (إعلانات حقوق الإنسان) .

وتأسيسا على ماتقدم أبدى البعض[2] — بحق — على الفقه والقضاء فى فرنسا — الملاحظات الآتية :—

أولا : يبدو أنه يتعذر القول بأن ثمة رأيا معينا سائدا لدى رجال الفقه الدستورى الفرنسى بصدد هذه المسألة — على أنه يصح القول بأن أكثر الآراء أنصارا بينهم بالنسبة لغيره من الآراء هو ذلك الرأى القائل بأنه ثمة مبادىء عليا على المشرع الدستورى أو العادى أن يراعيها ولكنه مالم يأخذ بها وينص عليها فيما يضع من تشريع دستورى فإن المشرع العادى « البرلمان » لايلتزم قانونا باحترامها وإنما تغدو لهذه المبادىء فى هذه الحالة مجرد قيمة أدبية أو سياسية « لاقانونية »

ثم إنه ليس من الصعب ملاحظة أنه ليس ثمة اتفاق بين رجال الفقه الفرنسى على بيان ماهى تلك المبادىء العليا .

ثانيا : من اليسير أن نقول أن الفقه الدستورى لم يصادفه التوفيق بصدد هذه المشكلة من حيث تأثيره على القضاء حتى يأخذ بالرأى القائل باختصاصه بالنظر فيما إذا كان التشريع مخالفا للقانون الأعلى أى تلك المبادىء العليا « غير المدونة فى الدستور » .

ثالثا : إذا كان الفقه الفرنسى لم يوفق فى هذه الناحية — كما قدمنا — فإنه يجب ألا يفهم من ذلك أن البحث الذى عالجناه هنا لم تكن له هنالك جدوى من الناحية العملية فالواقع أنه يحقق بعض الفائدة :

---

(1) - Hauriou:précis de dr. cpnst. ed. 1923 p. 296 - 298, 317, 318 .

(٢) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — المبادىء الدستورية العامة ص ٦٤٧ ، ص ٦٤٨ .

١ ــ فحين يشوب التشريع شيء من اللبس والغموض بحيث يحتمل وجهين من وجوه التفسير أحدهما يتلاءم مع تلك المبادىء العليا والثانى يتنافى معها ، فإنه يغدو واجبا على القاضى فى هذه الحالة ، كما يقول ــ بارتلمى ــ وطبقا لمبدأ أولى من مبادىء التفسير أن يأخذ بالتفسير الأول .

٢ ــ أن هذه المبادىء العليا إذا كانت لاتقيد السلطة التشريعية فإنه مع ذلك تفرض سلطانها على السلطة التنفيذية هنالك [١] أى أن لها نفس القوة ونفس المرتبة التى للقانون العادى وفق ماقرره مجلس الدولة الفرنسى وإن كان يميل إلى

---

(١) راجع : لافاريير ــ القانون الدستورى طبعة سنة ١٩٤٧ ص ٣٤٥ ويذكر أن Jèze يرى أيضا أن جميع المبادىء الواردة بوثيقة إعلان حقوق الإنسان لها قوة ملزمة للإدارة (فهذه المبادىء ترجمة للمبادىء العليا التى تثبت فى ضمير الجماعة الفرنسية) أنظر أيضا : C.E.F. 30 Juin 1950 queralt, Rec . P. 413, 8 Mars 1950 sieur litaudon, Rec. P. 147. مشار إليه فى القضاء الإدارى للدكتور فؤاد العطار ــ دار النهضة العربية سنة ٦٦ / ٦٧ ص ٦٢ .

وهو كذلك الرأى السائد فقها فى فرنسا ــ انظر

- Jacques Donnedieu de vaores : la protection des droits de l'hommes par les juridictions adm. a en France. Etudes et docments No. 5

- Letourneur : Les principes generaux du droit dans la jurispredence du conceil d'Etat, Etudes et docouments, No. 5.

- De laubadère : Droit administratif p. 211

غير أنه يجدر بنا ملاحظة أن مجلس الدولة الفرنسية حين رتب لهذه المبادىء نفس القوة ونفس الدرجة التى للقانون العادى ــ إنما استند فى ذلك إلى التقليد القائم فى فرنسا وبمقتضاه عدم اختصاص مجلس الدولة الفرنسى ببحث دستورية القوانين عند الفصل فى المنازعات التى تطرح أمامه .

فالنظام الفرنسى يقوم أساسا على مبدأ سيادة القانون العادى ومن ثم كان من الطبيعى ألا يقرر لهذه المبادىء درجة أعلى من القانون الأسمى وهو القانون العادى فى النظام الفرنسى (راجع حكم مجلس الدولة الفرنسى مع مذكرة مفوض الحكومة وتعليق الأستاذ فالين ــ نشر بمجلة القانون العام سنة ١٩٥١ ص ٤٧٨ ، ومشار إليه فى القضاء الإدارى للدكتور فؤاد العطار ص ٦٥ .

هذا ولئن كان المجلس لم يخرج عن القاعدة التقليدية التى تقضى باعتبار هذه المبادىء مماثلة للقانون العادى من حيث الدرجة ، إلا أنه قد أعطى لهذه المبادىء قيمة أكبر من القانون إذا لم يكن النص صريحا وقاطعا ــ أى أن القضاء يميل فى هذه الحالة إلى تفسير القوانين بما يتفق وترجيح المبادىء العامة للقانون (راجع حكم مجلس الدولة الفرنسى بتاريخ ١٧ فبراير سنة ٥٠ فى قضية Mme Lamotte وانظر : Vedel : Droit admonostratif p. 205 & Letourneur : IBID.p. 30

ترجيح هذه المبادىء إذا لم تكن نصوص القانون صريحة وقاطعة .

وفي مصر : يقول الأستاذ الدكتور السنهورى بوجود مبادىء دستورية عليا تعلو الدستور . ويحدد معيارا موضوعيا محضا للوقوف على هذه المبادىء العليا بينه في خمسة فروض لا يهمنا منها في مجال بحثنا إلا الفرض الخامس وهو الذى أسماه « مخالفة التشريع لمبادىء الدستور العليا والروح التى تهيمن على نصوصه » .

وهذه الحالة هى أكثر مايعنينا من بحثه القيم[1] حيث يقول : « إن هذا الفرض ينفسح فيه مجال الاجتهاد ، ويكاد المعيار الموضوعى فيه يتاخم المعيار الذاتي . ولذلك نسير هنا بحذر أكبر فلا نجزم برأى ، بل نضع أمام القارىء طائفة من الأفكار لاتزال قابلة للبحث والتمحيص . ونلتزم فى كل ذلك أن يكون بحثنا موضوعيا مبتعدين عن كل مايضفى عليه صبغة ذاتية ونتلمس أن يكون المعيار فى هذا الغرض الخامس هو أيضا معيارا موضوعيا ثم يقول فى عرضه لرأيه :ـــ

« إن من أشد فقهاء القانون العام تحمسا فى القول بأن التشريع يجب أن يكون خاضعا لمبادىء الدستور العليا هو الأستاذ « دوجى » .

وبعد أن يأخذ الأستاذ الدكتور السنهورى فى شرح نظرية « دوجى » يعلق على تلك النظرية فيقول :ـــ

« ومهما يكن من أمر هذه النظرية الجليلة التى يقول بها دوجى ، فنحن لانذهب معه إلى هذا المدى خشية ماعسى أن يصيب التشريع من تقلقل واضطراب إذا نحن عمدنا فى استخلاص المبادىء القانونية العليا إلى قانون غير مكتوب تختلف فيه الأنظار وتتباين عنده المذاهب ، ثم جعلنا دستورية التشريع

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى ـــ بحث بعنوان : « مخالفة التشريع للدستور والانحراف فى استعمال السلطة التشريعية » مجلة مجلس الدولة عدد يناير ١٩٥٢ .

رهنا بهذه المبادىء غير المستقرة .

لذلك كان لابد لنا من أن نقتصر فى استخلاص المبادىء القانونية العليا على القانون المكتوب أى على نصوص الدستور .. وقد فعلنا ذلك تجنبا للنقاش والجدل وتوخيا للموضوعية التى التزمناها » .

ومن حيث ذلك نرى أن رأى الأستاذ الدكتور السنهورى ليس بجديد فى هذا المجال فهو لايختلف عن رأى كاريه دى مالبرج الذى أشرنا إليه سابقا والذى يكاد لا يختلف عن رأى مدرسة التحديد الذاتى من قبل ولعله يؤكد ذلك أيضا بقوله :

« ونكتفى إذن بتقرير أن هناك مبادىء عليا تسود الدستور المصرى لسنة ١٩٢٣ وتهيمن على جميع أحكامه . وهذه المبادىء العليا هى روح الدستور تستخلص استخلاصا موضوعيا من نصوصه المدونة .. ولاشأن لنا هنا بمبادىء عليا مجردة ، ولابقانون أعلى على النحو الذى ذهب إليه « دوجى » .

وفى ذلك أبلغ دلالة وأصرح تعبير عن موقفه من قضية المبادىء العليا التى تسود الدستور نفسه وتفرض نفسها على المشرع الدستورى ذاته قبل المشرع العادى ، فيشايع من سبقوه فى إنكارها .

وكما شايع الأستاذ الدكتور السنهورى من سبقه من فقهاء الغرب الفرنسيين والألمان على ماأشرنا فإن قضاءنا المصرى ساير نفس الاتجاه الذى سار فيه مجلس الدولة الفرنسى وتبعه فى ذلك جانب كبير من الفقه الإدارى العربى[(١)] ومن ثم كان هذا المذهب موضع نقد من البعض[(٢)] حيث يرى عدم مسايرة

---

(١) انظر الدكتور محمد فؤاد مهنا ــ الرقابة القضائية على أعمال الإدارة سنة ١٩٤٦ ص ١١ وأيضا ــ الدكتور محمد سليمان الطماوى ــ القضاء الإدارى سنة ١٩٥٩ ص ١٣٩ الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى ــ القضاء الإدارى ومجلس الدولة طبعة أولى ص ٣١٢ والدكتور طعيمة الجرف ــ رقابة القضاء لأعمال الإدارة العامة سنة ٦٠ / ٦١ ص ٣٩ .

(٢) انظر الدكتور فؤاد العطار ــ القضاء الإدارى سنة ٦٦ / ٦٧ ص ٦٢ ومابعدها .

الاتجاه القائم فى فرنسا فى هذا المجال لاختلاف الأساس الذى يقوم عليه فى كلا البلدين . ذلك أن تحديد طبيعة هذه المبادىء العامة من حيث مدى قوتها الإلزامية يقتضى التفرقة بين حالتين :

الأولى : إذا كانت المبادىء العامة تستمد كيانها من مجموعة القواعد التى تحكم النصوص الدستورية .. وجب اعتبار هذه المبادىء متماثلة فى قوتها الإلزامية والنصوص الدستورية ذاتها [١].

الثانية : أما إذا كانت المبادىء العامة تستمد كيانها من مجموعة القواعد التشريعية التى تحكم المجتمع فى زمن معين فلا يجوز فى هذه الحالة أن نجعل لهـذه المبادىء قوة أكبر من التشريع العادى التى استمدت كيانها منه ومن ثم وجب اعتبارها متماثلة من حيث القوة الإلزامية للقانون العادى .

ثالثا : مدى علاقة حرية الرأى السياسى بالمبادىء الدستورية العليا فى الديموقراطية الغربية .

أولا : الحرية السياسية مبدأ أعلى من مبادىء الديموقراطية الغربية [٢] :

ترمى الديموقراطية الغربية أساسا إلى تحقيق حقوق الأفراد وحرياتهم دون أدنى تمييز بين مدلول الديموقراطية كمذهب ، ومدلولها كنظام للحكم [٣] ولقد

---

(١) قارن ــ د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ النظام الدستورى المصرى سنة ٦٦ النظرية العامة لإعلان حقوق الإنسان .

(٢) راجع د. أنور أحمد رسلان ــ الديموقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى سنة ١٩٧١ ص ٤٠ ومابعدها حيث يقول « ... ومع التسليم بكل الميزات التى تحققها الديموقراطية ، فإن هناك ميزة من بينها تتصدرها جميعها هذه الميزة هى كون الديموقراطية هى نظام الحرية .. فكل حقوق الإنسان المدنية والسياسية يمكن تلخيصها ف كلمة واحدة هى الحرية .. إن الديموقراطية هى الشكل السياسى الوحيد الملائم للحرية بحيث يمكن القول بأنه لاحرية دون ديموقراطية ولا ديموقراطية دون حرية .. إن الحرية هى روح الديموقراطية وبغير الحرية تصبح الديموقراطية كلمة بلا معنى وجسدا بلا روح » .

(٣) لقد ميز جانب من الفقه (راجع القانون الدستورى والنظم السياسية ــ دكتور عبد الحميد متولى ود. سعد عصفور والدكتور محسن خليل ــ منشأة المعارف بالاسكندرية القسم الثانى ص ٥١) بين هذين المدلولين بالنسبة =

رأى البعض[1] أنه إذا كان المذهب الديموقراطى قد أرجع أصل السلطة السياسية ومصدرها إلى الإرادة العامة للأمة ، فإن مقتضى ذلك عدم إسناد أصل السلطة ومصدرها إلى فرد معين مما يعمل على استبعاد فكرة سيطرة الفرد وتحكمه — وإذا كنا قد عملنا على نقل أصل السلطة ومصدَرها من الفرد إلى الأمة ، وإسنادها إلى الإرادة الجماعية للأفراد ، فلا يعقل والحالة هذه إنكار الحرية على أفراد الأمة وهم أساس ومصدر السلطة فيها .

إن المذهب الديموقراطى قد قام لمحاربة السلطة المطلقة التى كانت تتمتع بها الطبقة الحاكمة وماكانت تقوم به من اعتداءات على حقوق الأفراد وحرياتهم . ولذلك فليس من المعقول أن يقوم المذهب الديموقراطى لمحاربة السلطلة المطلقة واعتدائها على الحقوق والحريات ثم ينكر بعد ذلك هذا المذهب حقوق الأفراد وحرياتهم .

وعليه يمكن القول بأنه لايوجد ثمة خلاف بين الديموقراطية كمذهب ، والديموقراطية كنظام للحكم . إذ تقوم الديموقراطية أساسا على احترام وتحقيق حقوق الأفراد وحرياتهم العامة .

غير أنه بالتأمل فى ذلك الرأى نراه قد استخلص أساس التفرقة — كما أقامها من قال بها من أن المذهب الديموقراطى يرجع أصل السلطة والسيادة ومصدرها إلى الإرادة العامة للأمة دون أن يكفل تحقيق الحريات . بينما الديموقراطية كنظام للحكم تستلهم روح المذهب الديموقراطى فى إرجاع السلطة السياسية

= لحقوق الأفراد وحرياتهم وقرروا أن هناك فارقا هاما بين الديموقراطية كنظام للحكم والديموقراطية كمذهب فالمذهب الديموقراطى لايشترط كفالة الحريات بل يرجع فقط أصل السلطة السياسية ومصدرها إلى الإرادة العامة للأمة بحيث لاتكون هذه السلطة شرعية إلا إذا كانت وليدة إرادة الأمة .

أما الديموقراطية كنظام للحكم : فهو النظام الذى يستلهم روح المذهب الديموقراطى أى الذى ينشأ وليد إرادة الأمة ويستمد شرعيته من تلك الإرادة علاوة على ضرورة كفالة حريات الأفراد كشرط لقيام هذا النظام .

(١) د. محسن خليل والمرجع السابق ص ٥١ .

ومصدرها إلى الإرادة العامة للأمة ، وزيادة على ذلك ضرورة كفالة حريات الأفراد .

وبعد أن وصل إلى أساس هذه التفرقة وضع مقدمات خلاصتها اعتباره أن المذهب الديموقراطى حينما لم يكفل الحريات ، يكون قد أنكرها على الأفراد ..

وهذا كما يبدو استخلاص غير سائغ ويتنافى مع قواعد المنطق وحقائق الأمور .. ذلك أن المذهب الديموقراطى هو فى حقيقته مذهب فكرى عقدى لا شأن له بالوسائل المادية المنفذة .

فالمذهب وضع الأصول الفكرية للديموقراطية فحسب فأرجع السلطة إلى مصدرها وهى الأمة وذلك ما يستطيعه فكر المفكرين .. ولا يُفهم من ذلك ولا يمكن أن يفهم منه أيضا أن عدم كفالة المذهب الديموقراطى للحريات .. هو إنكار منه لهذه الحريات .. وأنى لذلك الفكر أن يستقيم ؟ !!

أما الديموقراطية كنظام للحكم فتملك الوسائل المادية والقهرية التى تكفل بها تحقيق وصيانة الحريات وفق ما رسمه لها المذهب الديموقراطى .

وهنا نتفق مع هذا الرأى فى النتيجة بعد تصحيح المقدمات التى توصل إليها وإزالة التضاد بين المذهب الديموقراطى والديموقراطية كنظام للحكم . وبغير ذلك لا يمكن التوصل إلى ذات النتيجة .. إذ الضدين لايجتمعان معا وإن كان من الممكن أن يرتفعان ، فيما يقول المناطقة .

وإذا كانت الديموقراطية الغربية قد اعتنقت فى أول نشأتها المبدأ الفردى الذى عكس عناصره على حقوق الأفراد وحرياتهم ، فحينما ظهر قصور المبدأ الفردى بتطور المجتمع ، اتجهت الديموقراطية الغربية إتجاها اجتماعيا عمل على ظهورتلك الحقوق والحريات بمظهر متطور .

غير أنه فى الواقع إن حرية الرأى فى الميدان السياسى لم تكن موضع تغيير أو تطوير .فهى حرية أساسية بل هى الحرية الأساسية ــ فيما يرى البعض ــ

بحق ــ التى تتفرع منها باقى الحريات . ولذلك كانت فى مركز القمة من الحريات العامة سواء فى أوج المذهب الفردى أو بعد تطويره وأخذه بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية .

والخلاصة : أن حرية الرأى فى الميدان السياسى مبدأ أعلى فى الديموقراطية الغربية التى قامت وتأسست على المذهب الفردى « الحر » بفرض نفسه على المشرع الدستورى ــ والعادى على سواء حتى ولو لم ينص عليها فى صلب الدستور المكتوب[1] . وهذا المبدأ الأعلى ليس إلا تعبيرا عن إرادة المجتمع أو ضمير الجماعة Consciences collective والذى يتميز فيما يتميز به بالجبر والإلزام determinisme شأنه فى ذلك شأن كل الظواهر الاجتماعية التى تفرض نفسها على أفراد الجماعة حتى ولو لم يشعروا بقوة قهرها تماما كما هو الحال فى ظاهرة الضغط الجوى من حولنا والذى لا نشعر به رغم وجوده وما ذلك إلا لأننا قد تكيفنا به .

وهذا الجبر والإلزام يجد أساسه الواضح عند مخالفة هذا المبدأ فى غضبة الجماهير التى تصل إلى ثورتها العارمة حيث تعصف بكل معوق .. رغم أنه ليس بالمسطور فى قانون أو دستور .

ولذلك أصبح مستقرا أنه من المبادىء المشتركة الأساسية بين دول الديموقراطيات الغربية مبدأأو مذهب الحقوق الفردية droits individuels ويطلق عليها كذلك « الحريات العامة » أو « حقوق الإنسان والمواطن droits de L'homme et de citoyen ومهما تعددت الأسس التى يستند إليها هذا المبدأ بين نظرية العقد الاجتماعى أو نظرية القانون الطبيعى فإن لذلك المبدأ

---

(١) ففى الدول ذات الأنظمة السكسونية لايوجد فى قانونها الأساسى نص يقرر قاعدة حرية الرأى ومع ذلك تمارس الحرية (على أوسع مدى) فى انجلترا ــ وفى أمريكا ينص التعديل الأول على أن الكنجرس لايملك أن ينص على مايقيد حرية الرأى وهو نص يحول دون تقييد هذه الحرية فقط وليس منشئا لها . يراجع تفصيل ذلك فى مقال
David s. Boges: en Reuve internationale de droit penal - Human Rights in U.S.A. p. 646
عدد سنة ١٩٧٢

« الحقوق والحريات العامة » وحدة حقيقية ، تظهر فى النتائج المشتركة التى تستنتج منها والتى تتلخص فيما يلى : —

١ — أن الدولة ليست ذات سلطان مطلق **n'est pas omnipotent** فهى لا تستطيع أن تصدر التشريعات حسبما تشاء .

٢ — على الدولة ألا تحترم فحسب الحقوق الفردية فيما يتعلق بالغاية أو الهدف **Le but** وإنما كذلك عليها أن تحترم الوسائل **les moyens** فلا يكفى مثلا أن تعمل الدولة على إدراك الحرية بل يجب عليها أيضا أن تحترم الوسائل المفضية إلى هذا الهدف ، كما يكون عليها أيضا أن تحترم أو تكفل حدا أدنى من تلك السعادة . فالاستبداد لا يمكن تبريره بمجرد الأمل فى أن من شأنه أن يخلق فى المستقبل حرية وسعادة كما تدعى الشيوعية والاشتراكية الماركسية — فالغاية لا تبرر جميع الوسائل « كما يقولون »[١].

ثانيا : النقد السياسى جوهر النظام الديموقراطى :

لما كان ميدان السياسة يشمل — بوجه عام — كل ما يتصل بالحكومة ، والعدالة والإدارة — فإنه يشمل سلوك كل شخص يتصل بعمل عام .

The public conduct of everyone who takes part in public affairs .

إذا أن مثل هذا الشخص يجب مناقشته بمنتهى الحرية **With the fullest freedom** وينقد تماما فى كافة أعماله لبيان ماإذا كان ملتزما حدود القوانين أم لا[٢].

على أنه لايشترط أن يكون الشخص الذى ينقد تصرفه موظفا عاما ، مكلفا بخدمة عامة ، أو ذا صفة نيابية . بل يكفيأن يكون متعرضا لأمر من الأمور العامة

---

(١) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — المبادىء الدستورية العامة ص ٣٤٨ — ٣٤٩ .

(٢) راجع . Sir fraser H, : Libel and slander ed 6. 1925 P. 157 - 176 - تحت عنوان fair comment

المشار إليها . إما برأى أبداه فى تلك الأمور أو دعوة دعا إليها ، أو بعمل أو ترك صدر عنه ، لأنه متى طرح رأيه أو عمله ، أو دعوته ، أو تصرفه ، أو موقفه ، للجمهور بقصد اجتذابه أو توجيهه إليه ، فقد ملك ذلك للجمهور وجعله فى حوزته وصيره جزءا من رصيد الرأى العام[1] يجرى عليه حرية الرأى وحق النقد . وهو ما صاغه القانون السودانى نقلا عن القانون الهندى م ٤٠٨ ع قديم حيث يقول « ليس بقذف الإبداء ــ مع سلامة النية ــ لأى رأى بخصوص مزايا أى عمل عرضه صاحبه لحكم الرأى العام ، أو بخصوص أخلاق صاحبه على قدر ما يظهر منها فى ذلك العمل ليس إلا »[2] وهى صياغة دقيقة تجعل حق النقد عاما وليس فى مواجهة العاملين فى ــ الدولة وحدهم أو من فى حكمهم .

ولما كان من المتفق عليه أيضا أن الاعتبار السياسى **Considération politique** للشخص مباح للمناقشة والبحث والشك والإنكار دون أن يعتبر المساس به قذفا أو سبا ، فإن مرجع ذلك إلى طبيعة النظام الديموقراطى بما تستوجبه من حق المناقشة العامة ، وحق المعارضة ، ورقابة الرأى العام على الساسة والقادة ، وضرورة الاحتكام إلى الناخبين فى أوقات دورية ، واشتراك الشعب فى مسئوليات الحكم . كل ذلك يجعل الاعتبار السياسى غير ممكن حمايته بجزاء جنائى إذ لوفرضت مثل هذه الحماية ، لتعطل جوهر الديموقراطية الذى يتمثل فى مداومة البحث والمراجعة ، والمناقشة فى قيمة من يتصدرون للقيادة والتوجيه ــ رسميين كانوا أو غير رسميين ــ وصلاحيتهم وكفايتهم وإخلاصهم ــ أى فى اعتبارهم السياسى ــ باعتبار أن هذا ليس شيئا غير المقدرة **aptituds** أو المهارة **Habilite** والموهبة **tlent** أو الإخلاص والتفانى فى مباشرة الشئون العامة ، أو المجد الذى يفوز به الشخص من ذلك كله ..

وعلى ذلك يكون كل مايدخل فى ميدان السياسة ومن يدخل فيها يجب أن

---

(١) انظر : محمد عبد الله ــ حرية الفكر ــ المرجع السابق ص ٣١٨ .

(٢) راجع : أحمد أمين : شرح قانون العقوبات الأهلى طبعة سنة ١٩٢٤ ص ٥٤٣ ، م ٤٣٦ سودانى جديد .

يكون محلا للمراجعة والمراقبة والمناقشة والنقد لما يتضمنه هذا الميدان من خطورة وأهمية بحيث لايمكن حمايتها والسهر عليها مع تقييد حرية الألسنة والأقلام[1]. فإن الشخص بقبوله الوظيفة العامة يكون قد تنازل ضمنا عن جزء من حياته الخاصة لأنها تؤثر على مجرى حياته العامة[2].

وتطبيقا لذلك حكم[3] بأنه من المبادىء المقررة أن حياة الموظف العمومية ومن فى حكمه ، هى ملك للمجتمع الذى يعمل الموظف لحسابه . ولذا أجيز قانونا لكل فرد من أفراد ذلك المجتمع ولو لم يكن منتميا لحزب من أحزابه السياسية أن يتناول عمل الموظف بالنقد ..

والواقع أنه فى المعارك الانتخابية سواء كانت هذه الانتخابات لقيام الهيئات السياسية أو لتلك التى تتصل بالنشاط الاجتماعى ، يتبارى المرشحون والمؤيدون فى نقد المنافسين لهم .. وهو أمر حيوى ليقف جمهور الناخبين على الأكفأ ، والأصلح والأقدر على تمثيلهم .

بل إن الحوار والجدل والمناقشة والنقد ، هى من الوسائل المنطقية التى يكون بإضافة عملية الانتخاب إليها ، قد خول لجمهور الناخبين الإسهام فى إدارة الشئون العامة والحكم إذ أن عملية الانتخاب إذا تمت دون أية مناقشة لاتأتى بغير المستبد أو الدكتاتور . ومن ثم فالمناقشة والنقد كلاهما جوهر الديموقراطية وسند لخضوع الأقلية للأكثرية التى تملك المبادرة بإصدار القرار .

وحسب الأقلية اقتناعا بالامتثال ــ حينئذ ــ لرأى الأغلبية أن رأيها قد اختبره

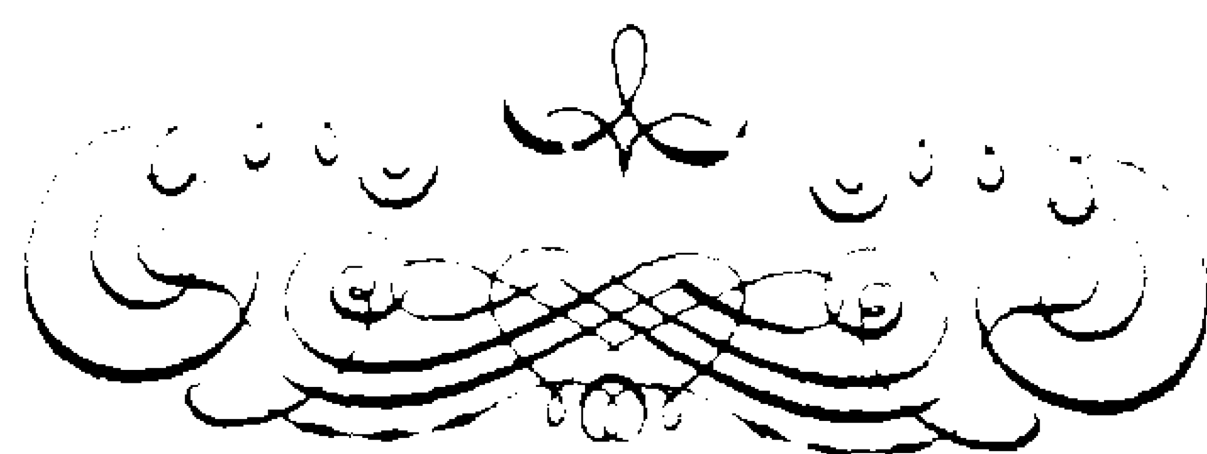
---

(١) - Le poittevin Justave : Traité de la press II p. 307 No. 746

(٢) انظر د. جمال العطيفى ــ آراء فى الشرعية وفى الحرية ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ ص ٦٠٦ .

(٣) محكمة جنايات مصر فى ١٢ / ٣ / ١٩٢٦ ، وقارن أيضا حكم المحكمة جنايات مصر فى ٢٨ / ١ / ٤٨ قضية ٩٩٠ ٪ ٤٦ السيدة زينب ٢٣ / ١٩٤٦ صحافة ، نقض ٥٢ لسنة ١٨ ق فى ١٥ / ٦ / ١٩٤٨ .

الجميع فى حرية تامة ، وأدلت بما شاءت من الحجج لتدعيم رأيها ولكن لم يقرها عليه أغلبية الناخبين ، ومن ثم تجد السند المعقول فى الخضوع عندئذ لرأى الأغلبية لأن جمهور الناخبين عندئذ أشبه بمحكمة كبرى تبرم ماتراه ـــ حقا ـــ فى صالحها ، وتنكر مالاتراه كذلك ، وهى لاتستطيع أن تصدر مثل هذا الحكم دون حوار و مشورة ونقد وجدل . ومن ثم فلا بأس من أن يعرض المتصدرون للقيادة والنيابة مستندات أهليتهم وكفايتهم على هيئة الناخبين ، ويتعرضون بذلك للخصومة بشأنها والنعى عليها ، عندئذ يكون على هؤلاء المرشحين أن يسلموا طواعية وقد تصدوا للعمل العام حياتهم للجمهور ليدلى برأيه فى أمرهم ، ويفوزوا بثقته إذا ماأجازهم على ماطلبوه (١) وعلى ذلك فإن الشخص الذى يرشح نفسه للنيابة عن البلاد ، يتعرض عن علم لأن يرى كل أعماله هدفاللانتقاد ، ولكن له جميع الوسائل للدفاع عن نفسه والرد على الطعن الموجه إليه وتبرير أعماله (٢).



---

(١) - Le poittevin Justave : IBD p. 309 NO. 747.

(٢) انظر د. مصطفى القللى فى مؤلفه ـــ المسئولية الجنائية ص ٣١٠ .

المبحث الثانى
وثائق إعلان حقوق الإنسان والدساتير

تقـديـم :

يتمثل النوع الأول من الأسس الرسمية المدونة ــ لحرية الرأى فى الميدان السياسى ــ فى تلك الوثائق التى يطلق عليها اصطلاحا « إعلانات حقوق الإنسان والمواطن » ، ثم فى الدساتير ، ثم فى القانون العادى ، ثم فى اللوائح ..

والأصل أن النصوص الدستورية تعتبر لدى الفقه الوضعى القانون الأسمى للدولة العصرية ، فهى المصدر الأول للشرعية . وآية ذلك أن الدستور هو الذى ينشىء السلطات الأساسية للدولة وينظمها ، ويحدد اختصاصات كل منها ، ويبين العلاقة بينها ، كما يوضح حقوق الأفراد وحرياتهم وواجباتهم .

ويستتبع هذا بداهة ، أنه مادام أن الدستور هو الذى أوجد هذه السلطات الأساسية للدولة ، وهو الذى حدد اختصاصات كل منها ، فليس لأى من هذه السلطات أن تخرج عليه .. ومن ثم يتعين على هذه السلطات أن تحترم أحكام الدستور فتباشر الاختصاص المسند إليها ، وفى النطاق الذى رسمه لها .

هذا هو الأصل العام . ومع ذلك قد توجد إلى جانب أحكام الدستور مبادىء وأسس عامة تتضمنها وثائق تاريخية كما هو الحال فى إعلانات الحقوق فى الولايات المتحدة الأمريكية ، وفرنسا ، أو كما هو الشأن فى ميثاقنا الوطنى فى العهد الناصرى . فى هذه الحالة يثور التساؤل عن القيمة القانونية لهذه المبادىء العامة التى تتضمنها مثل هذه الوثائق أو بمعنى آخر عن تحديد طبيعة هذه المبادىء التى جاءت فى الوثائق التى اصطلح على تسميتها بإعلانات الحقوق Declaration des droits de l'homme et de citoyen من حيث مدى قوتها القانونية الملزمة إذا ماقورنت بالنصوص الدستورية والتشريعية . أو بمعنى آخر

مركزها فى السلم التشريعى بالنسبة إلى مختلف النصوص الدستورية والقانونية .

ذلك أنه إذا نظرنا إلى هذه المبادىء بوصفها مجرد توجيهات أو قواعد منهجية ترتب على ذلك عدم تقيد السلطات بها ، وجاز لها بالتالى أن تخالفها بنص تشريعى .

أما إذا نظرنا إليها باعتبارها تتضمن إلزاما ، وجب على جميع المواطنين حكاما كانوا أو محكومين ـــ التقيد بها ، وامتنع بالتالى على أى منهم الخروج على هذه المبادىء وإلا عد ذلك الخروج باطلا لمخالفته مبدأ الشرعية .. ومن ثم تكون أساسا قانونيا لما تناولته من مبادىء ونصوص . ولكن يجدر بنا قبل أن نبحث القيمة القانونية لإعلانات الحقوق وماجاءت به من مبادىء وقيم .. نقول يجدر بنا أن نقدم لذلك ببحث قصير عن أصل نشأة هذه الإعلانات .

أصل نشأة إعلانات الحقوق(1) :

إن المستقرىء لتاريخ الثورات يجد أنها تحرص على تسجيل أصولها الأيدلوجية الكبرى فى وثائق تاريخية تعرف فى الاصطلاح بإعلانات حقوق الإنسان ، ينشرها على العالم لتكون وسيلة لتقدم الفرد ورفاهيته .. ذلك أنها لاتريد أن تظل هذه المبادىء الأيديولوجية حبيسة حدود الدولة التى أصدرتها ، إنما تريد أن تنشرها على الدول الأخرى لتحملها إلى علم أكبر عدد ممكن من الشعوب .

وأشهر إعلان للحقوق وصل إلينا هو إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذى أصدرته الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ م ـــ غير أن هذا الإعلان لايعد أقدم إعلان للحقوق عرفه الفقه الدستورى .. فما هو المنبع الفكرى الذى انبثق عنه هذا الإعلان ؟ أو بعبارة أخرى ماهو أصل نشأة إعلانات الحقوق ؟.

---

(١) راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى ـــ النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة سنة ١٩٦٦ ـــ دار المعارف ـــ ص ١٨٢ .

لقد حاول الفقه الفرنسي ــ جاهدا ــ أن يثبت أن إعلانات الحقوق ذات نشأة فرنسية وأن إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عن الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ لم يكن متأثرا بما قبله من الوثائق الدستورية .

والواقع ــ فيما يقول البعض ــ أن هناك ثلاثة مصادر رئيسية يحتمل أن تكون قد أثرت فى أصل نشأة إعلانات الحقوق .

أولها : إعلان الحقوق الذى صدر عن الثورة الأمريكية سنة ١٧٧٦ .

وثانيها : الوثائق الدستورية الانجليزية .

وثالثها : هو كتابات الفقهاء والفلاسفة الذين ازدحم بهم القرن الثامن عشر الميلادى .

أولا : إعلانات الحقوق الأمريكية (١) :

يرى البعض أن الإعلانات الحقوق ذات نشأة أمريكية ــ فقد حدث أن انتشرت هذه الإعلانات بعد نجاح الثورة الأمريكية سنة ١٧٧٦ وإعلان استقلال الولايات الأمريكية عن انجلترا . وأول إعلان ظهر فى هذه الفترة صدر عن ولاية فرجينيا فى ١٢ يونيو سنة ١٧٧٦ وأصبح فيما بعد مثالا قلدته سائر الولايات (٢).

كما يرى البعض أن مثل هذه الإعلانات قد صدرت عن بعض برلمانات الولايات فى القرن السابع عشر وقبل حركة الإستقلال ، أى فى الوقت الذى كانت فيه هذه الولايات تابعة لانجلترا (٣) وعندما قامت الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ كان الفكر السياسى الفرنسى يعرف هذه الإعلانات جيدا ، فقد كان معروفا عن الفرنسيين أنهم يقرأون كل مايتعلق بالثورة الأمريكية ويهتمون بها

---

(١) راجع د. مصطفى أبو زيد ــ المرجع السابق ص ١٨٣ .

(٢) - Burdeau : Tr. de science politique T. 3 p. 114.

(٣) - Stevens : Sources of the constitution of the U.S. considered in relation of Colonial and English history 1894, chap. 8 p. 208.

اهتماما كبيرا [1] بل لقد بلغ من تأثير السوابق الأمريكية على الفكر الفرنسى أن الذى اقترح على الجمعية الوطنية الفرنسية إصدار إعلان للحقوق هو « لافاييت » الذى اشترك فى حرب التحرير الأمريكية ولعب فيها دوراً هاما فليس غريبا بعد ذلك أن يرى الفقيه الألمانى Jellienk أن إعلانات الحقوق الأمريكية كانت هى المصدر الذى استقى منه الفرنسيون إعلانهم .

لكن الفقهاء الفرنسيين ــ فى غالبيتهم ــ يرفضون التسليم بذلك ــ فمنهم (كالفقيه لافرييير) من يرى أنه مع الاعتراف بالأثر الذى أحدثته إعلانات الحقوق الأمريكية ، إلا أنها لم تكن هى التى دفعت إلى إصدار الإعلان الفرنسى ، إذ الحاجة نفسها هى التى دفعت إلى إصداره إلى حد أن الأمة نفسها قد طالبت به فى التعليمات الكتابية Cahiers التى حملها الثوار فى نيمور وباريس .

غير أن من الفقهاء الفرنسيين (كالأستاذ Couzinet) من يعمد إلى تحليل أسلوب الإعلان الفرنسى والإعلانات الأمريكية ليخلص إلى القول بأنهما كانا مختلفين فى الأسلوب وفى العرض ومن ثم فلا تأثير لإعلانات الحقوق الأمريكية على الإعلان الفرنسى [2] فيما يرى .

ثانيا : الوثائق الدستورية الانجليزية [3] :

إن وجود عدد من الوثائق الدستورية الانجليزية التى تقرر حقوقا للمواطنين يجعل لهذه الوثائق فى نظر البعض ، أثرا فى نشأة إعلانات الحقوق وبالذات فى إعلان الحقوق الصادر عن الثورة الفرنسية .. فلقد كان الفقه الدستورى الانجليزى يعرف ملتمس الحقوق Petition of Rights الصادر سنة ١٦٢٨ والقانون الذى قرر ضمانة إحضار جسم السجين Habeas corpus الصادر سنة ١٦٧٩ وقانون الحقوق Bill of rights الصادر سنة ١٦٨٩ ، وهذه الوثائق الدستورية

(١) - Couzinet : Les declarations .. Leur valeur constitutionnelle.

(٢) - Couzinet : IBID. p. 44.

(٣) راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ المرجع السابق ص ١٨٤ .

تضمنت عددا هاما من الحريات الفردية التى تضمنها إعلان الحقوق الفرنسى سنة ١٧٨٩ ، فهى إذن ذات أثر على هذا الإعلان ، لكن الحقيقة أن هذه الوثائق الدستورية ــ على أهميتها ــ تختلف فى مضمونها اختلافا كبيرا عن الإعلان الفرنسى ــ ذلك أنها لم تهتم بحقوق الإنسان عامة ، إذ لم تصدر فى صيغة مطلقة ، وإنما اهتمت بحريات المواطن الانجليزى فحسب .

وحتى فى هذه الحدود فهى إذ أوردت هذه الحريات ، فإنها تضعها كقيود على سلطة التاج . ولكنها لاتقيد البرلمان الذى يظل إزاءها مطلق اليدين ، وهذا على عكس الحال فى الإعلانات الأمريكية والفرنسية ــ فإن الحريات الورادة فيها تمثل حقوقا مطلقة للفرد ، لصيقة بشخصه ، تمنح له باعتباره فردا ، ويلتزم المشرع نفسه باحترامها باعتبارها نابعة من القانون الطبيعى (١).

ثالثا : كتابات الفقهاء والفلاسفة السياسيين فى القرن الثامن عشر :

إن بعض المفكرين يحاولون أن يرجعوا أصل نشأة إعلانات الحقوق إلى ماأثر من فقه فلسفة السياسة المنتشر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فالمفكرون البروتستانت يزعمون أن مضمون إعلانات الحقوق إنما ينبثق من الكتابات النابعة من حركة الإصلاح الدينى .. فالألمان منهم ينسبون الفضل إلى لوثر بينما ينسبه الفرنسيون إلى كالفين Calvin .

غير أن الاتجاه السائد فى فرنسا يرى أن أصل نشأة إعلانات الحقوق إنما توجد فى مبادىء الفلسفة السياسية التى سادت فى القرن الثامن عشر والتى كانت هى نفسها متأثرة بمذهب القانون الطبيعى (٢).

---

(١) انظر - Laferiere : Manuel de droit const. 2 ed p. 55
نقلا عن د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة سنة ١٩٦٦ ص ١٨٥ .

(٢) IBID p. 56. -ويلاحظ أن مايسمى فى الغرب « بالقانون الطبيعى » لايختلف عن مضمون الإسلام قانون الله الدائم لكل البشر والذى يعلو على كل ماعداه . ولعل فقهاء القانون الطبيعى قد اقتبسوه من المسلمين فى مضمونه أثناء احتكاكهم الثقافى والحضارى بهم فى الأندلس أو فى الشام وماستتبعه من ترجمة علوم العرب وثقافاتهم ــ وقارن فى هذا الصدر أيضا د. مصطفى كمال وصفى ــ بحثه بعنوان « النظرية الحديثة للمشروعية فى القانون =

رأى الفقيه لافريير :

إن الفقيه لافريير يقترب من الحقيقة بعض الشيء ــ فيما يرى البعض ــ[1] فيقول إن إعلان الحقوق الفرنسى سنة ١٧٨٩ لم ينبع من أى مصدر من المصادر السابقة منفردا ، وإنما ينبع منها جميعا .

أما مصدره البعيد فهو المذهب الفردى ــ الحر ــ الذى يرى أن للأفراد حقوقا سابقة على المجتمع السياسى وعلى التشريع الوضعى فهى واجبة الاحترام حتى بالنسبة للمشرع ..

وأما مضمونه فقد حددته شتى المذاهب الفكرية التى ازدحم بها الفقه السياسى فى القرن الثامن عشر .

ففكرة حقوق الإنسان كحقوق طبيعية سابقة على وجود الدولة وأعلى منها ، قد استخلص معالمها بوضوح الفقيه الانجليزى **Lock** فى أواخر القرن السابع عشر . استخلصها من التحليل الذى عمد إليه فى فكرة العقد الاجتماعى .

أما تعريف الحرية ومبدأ الفصل بين السلطات فيمكن القول بأن مصدره مونتسكيو . وأما فكرة السيادة الوطنية وتعريف القانون كتعبير عن الإرادة العامة للأ فصاحبها بغير شك ــ فيما يقول البعض ــ هو جان جاك روسو .

الإدارى » ــ مجلة العلوم الإدارية س ١٨ عدد / ٢ أغسطس ١٩٧٦ ص ٣٨ حيث ينقل ماقرره جاك مارتان من أن « حقوق الإنسان أصلها من الله سبحانه وتعالى وبهذه الصفة تفرض هذه الحقوق احترامها وسلطانها على سلطة الدولة وأن القانون الطبيعى إنما ينبع من القانون السرمدى . أى من الحكمة الخالقة . أى من الله سبحانه وتعالى ..» ثم يعقب على ذلك بقوله : « وهكذا يمكن أن توصل هذه الفكرة إلى مانسميه بالضمانة الدينية لحقوق الأفراد على أساس أن الحقوق الإنسانية تنبع من الدين الذى هو ملزم للبشر كافة حاكمين ومحكومين » ثم يتابع تعقيبه بقوله : « وفى الواقع فإن الأساس الإلهى ــ فى نظرى ــ هو أساس معقول وكان يكمله أن موضوع هذا الأساس هو ماجاء فى الكتب المقدسة .. ولكن لم يكمل الغربيون فكرتهم على هذا النحو الواضح المحدد ، كما فعل المسلمون ــ وتركوه غامضا بين القانون الطبيعى والأفكار غير المحددة ... وقارن أيضا (مونتجومرى وات ــ فضل الإسلام على الحضارة الغربية ــ ترجمة حسين أحمد أمين طبعة أولى سنة ١٩٨٣) .

(١) راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ المرجع السابق ص ١٨٥ .

وهذه الأفكار قد لاتكون أفكارا جديدة فى ذلك الحين ولكن الإعلان الفرنسى جمعها وركزها وعبر عنها فى لغة قوية جديدة استمعت إليها الشعوب وفهمتها ، فالمبادىء التى وردت فى مختلف النظريات جعل الإعلان منها — بفضل ماأعطاها من وضوح وقوة — انجيلا سياسيا جديدا (١).

رأى الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى (٢) :

يعتقد أستاذنا الجليل أن الفقيه لافرير قد اقترب من الحقيقة بعض الشيء ولكنه لم يصل إليها كاملة . كما يعتقد أن الإعلان الفرنسى وإن تأثر فى مضمونه بالمصادر الثلاثة السابقة مجتمعة إلا أن مصدرا منها يمكن أن نعتبره المصدر الأول والأساسى بالنسبة له وهذا المصدر هو إعلانات الحقوق الأمريكية . ويقول فى بيان رأيه ، فنحن نرى أن أقدم إعلان للحقوق فى العصر الحديث ليس هو الإعلان الفرنسى ، وإنما الإعلانات الأمريكية ، وإذا كنا لم نعترف بهذا الوضع للوثائق الدستورية الانجليزية على الرغم من أنها أسبق تاريخيا ، فذلك لأن هذه الوثائق لم تهدف — فى مداها — إلى ما هدفت إليه الإعلانات الأمريكية ، ولم تحاول أن تنتصر لقضية الحرية ضد السلطة فى مواجهة الملك والبرلمان معا .

تعقيب :

والحقيقة التى نراها بلا مراء هى أن هذا الرأى يحتاج إلى إعادة نظر ذلك أن أقدم إعلان للحقوق لم يكن بذلك الذى يدعيه الفرنسيون منذ ثورتهم فى سنة ١٧٨٩ ولابما تمخضت عنه الثورة الأمريكية من قبل على مارأى البعض ، بل ولاتلك الوثائق التاريخية الانجليزية على ماسبق أن أشرنا إليه — بل هو أقدم من كل ذلك كما يتميز بالشمول والدقة فى آن واحد — بما لم يحط به عقل بشر .

---

(١) - Lefèriere : IBID p. 57.

(٢) انظر مؤلفه — النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة — المرجع السابق ص ١٨٦ .

إن كل حقوق الإنسان يمكن ردها إلى مبادىء الحرية ، والمساواة ، والإخاء والعدل ، وصيانة كرامة الإنسان .. وتلك جميعا كانت من أبجديات الإسلام [1] ومن أوليات وصايا الرسول الأمين محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام .. ولم تصدر لمصلحة فريق من الناس أو للتمسك بها فى مواجهة فريق دون آخر من الحكام ، كما هو شأن الوثائق التاريخية الانجليزية . وإنما جاء الإسلام بها لكل البشر ـــ وماقرره من حقوق كان للتمسك بها فى مواجهة كل البشر أيضا حاكما أو محكوما لافرق بين فرد أو هيئة من الحكام .

ونحن لم نصدر فى رأينا هذا عن تعصب للإسلام وإنما عن تحليل دقيق لكل ماورد فى إعلانات الحقوق من مبادىء ..

ولاندعى أننا أول من رأى هذا النور الوضاء .. فقد نقل البعض [2] من حديث للدكتور على عبد الواحد وافى عن حقوق الإنسان قوله « ترجع أهم حقوق الإنسان العامة إلى حقين رئيسيين ، المساواة والحرية ، وقال :

« لقد ادعت الأمم الديموقراطية الحديثة أن العالم الإنسانى مدين لها بتقرير هذين الحقين ..»

فذهب الانجليز إلى أنهم أعرق شعوب العالم فى هذا المضمار !! وزعم الفرنسيون أن هذه الاتجاهات جميعا كانت وليدة ثورتهم .

والحق أن الإسلام هو أول من قرر المبادىء الخاصة بحقوق الإنسان فى أكمل صورة وأوسع نطاق ، وأن الأمة الإسلامية فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، والخلفاء الراشدين من بعده ، كانت أسبق الأمم فى السير عليها.[3]

---

(١) كان الغرب يعرف ماجاء به الإسلام من مبادىء وتأثر بذلك كثيرا فى نهضته ـــ راجع مونتجرموى وات ـــ فضل الإسلام على الحضارة الغربية ـــ المرجع السابق.

(٢) الشيخ محمد الغزالى ـــ حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ص ٨ .

(٣) تأييدا لذلك نذكر بعض من تصدى لهذه القضية من الفقهاء المعاصرين :

د. على عبد الواحد واف ـــ حقوق الإنسان والإسلام .

د. القطب محمد القطب طبليه ـــ الإسلام وحقوق الإنسان . =

وعلى ذلك فالمبادىء التى صدرناها [1] للناس يعاد تصديرها إلينا على أنه كشف إنسانى ماعرفناه يوما ولا عشنا به دهرا !!! مع أنها فى الحقيقة بضاعتنا ردت إلينا ..

ولذا نهيب بكل ذى حظ من علم ، أن يسترد ثقته بنفسه وحضارته ، فليس كل مايجىء من الغرب الظافر القوى محل تقديرنا ، فنحن أصحاب رسالة تنزلت علينا من السماء تحاكم إلى تعاليمها كل شيء .. ماوافقها وإن كان مجلوبا إلى أرضنا فهو حق . وماخالفها وإن كان عرفا مقررا لدينا فهو باطل . فرسول الله ﷺ يقول — فيما رواه أنس « مامحق الإسلام محق » [2] كما يروى عنه عليه السلام قوله « أمت أمر الجاهلية إلا ماحسنه الإسلام » [3]

فإذا كان من الإنصاف أن نزكى مجموعة من المبادىء والشعارات التى انتشرت فى الغرب وانسجمت مع فطرة الله التى فطر الناس عليها ، فإنه من هضم النفس أن نجعلها مخترعات حديثة ، إذا كانت مأنونسة لنا مدروسة فى ديننا .

الخلاف حول القيمة القانونية لإعلانات الحقوق [4]

إذا أردنا أن نحدد القيمة القانونية للنصوص الورادة فى إعلانات الحقوق ، رأينا اختلافا كبيرا بين الفقهاء ويمكن أن نقول إن فى الموضوع ثلاثة اتجاهات رئيسية :

= د. عبد الحكيم حسن العيلى — الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام .
عبد الوهاب الشيشانى — الحريات العامة والنظم المعاصرة سنة ٧٥ الشيخ محمد الغزالى — حقوق الإنسان .

(١) وراجع أيضا فى هذا الشأن — جان بيورى — تاريخ حرية الفكر ص ٤٩ ومأأشرنا إليه من قبل فى مانقلناه عن مونتجمرى وات — فضل الإسلام على الحضارة الغربية .

(٢) السيوطى — الصغير ج ٢ ص ١٤٨ وقال : حديث حسن .

(٣) المناوى — الكنوز ج ١ ص ٥٢ .

(٤) راجع Burdeau ★ Tr. de science politique T.3 p. 125 والدكتور مصطفى أبو زيد فهمى — النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة ص ١٨٩ ومابعدها ، والدكتور فؤاد العطار — القضاء الإدارى — المرجع السابق ص ٣٤ ومابعدها .

الأول : يذهب إلى حد الاعتراف لإعلانات الحقوق بقيمة قانونية تفوق قوة النصوص الدستورية وعلى رأس هذا الفريق من الفقهاء دوجي والدكتور فؤاد العطار .

الثاني : على العكس من هذا الاتجاه تماما يرى أن النصوص الورادة فى إعلانات الحقوق مجرد مبادىء فلسفية مجردة تماما من كل قيمة قانونية .. وعلى رأس هذا الاتجاه Carrè de Malberg

والثالث : اتجاه وسط يرى أن لإعلان الحقوق قيمة دستورية تعادل قيمة النصوص الدستورية الورادة فى الدستور نفسه .. وعلى رأس هذا الاتجاه الأستاذ لافريير والدكتور مصطفى أبو زيد فهمى ... وفيما يلى تفصيل ماأجملناه

الاتجاه الأول : إعلان الحقوق يسمو على الدستور :

وهذا ماتخيله بعض رجال الثورة الفرنسية وهم يضعون إعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة ١٧٨٩ . فقد كانوا يتصورون القوانين على ثلاث درجات ــ القانون العادى فى أرقى الدرجات ، وفوقه القانون الدستورى (النصوص الدستورية العادية) وفوق الدستور إعلان الحقوق ــ فإعلان الحقوق . إذا لايلزم السلطة التشريعية فحسب بل يلزم السلطة التأسيسة نفسها فهذه السلطة التأسيسية تضع أولا النصوص التى تقيد بها نفسها ثم تضع النصوص التى تقيد بها السلطات الأخرى .

فالنصوص الأولى هى التى يضمها إعلان الحقوق ، والنصوص الأخرى هى التى يضمها الدستور نفسه .

وقد كان ممن دافع عن هذا الرأى الفقيه الدستورى الكبير Sieyes والفقيه ديبون دى تيمور Dupont de Nemours فقد وصف هذا الأخير إعلان الحقوق الصادر سنة ١٧٨٩ بأنه « القانون الأساسى لكل القوانين الموجودة فى

وطنه وهو بهذه الصفة يجب أن يستمر على مدى الأجيال »[1]

ويدافع عن هذا الرأى أيضا العميد دوجى فهو يقول فى عبارة حاسمة إن نظام سنة ١٧٨٩ يتضمن ثلاثة أنواع من القوانين التى تتدرج فى قوتها .

أولا : إعلانات الحقوق .

ثانيا : القوانين الدستورية .

ثالثا : القوانين العادية .

فالمشرع الدستورى يخضع لإعلان الحقوق ، والمشرع العادى يخضع للمشرع الدستورى « فكأن إعلان الحقوق يجب أن يحترم ليس فقط من المشرع العادى وإنما أيضا من المشرع الدستورى »[2] .

الاتجاه الثانى : إعلان الحقوق مبادىء فلسفية مجردة من كل قيمة قانونية :

وهذا هو الرأى الذى يصر عليه رجال الفقه الوضعى وفى مقدمتهم كاريه دى مالبرج إذ يرى أن إعلان الحقوق سنة ١٧٨٩ ليس له سوى قيمة فلسفية أو فقهية فهو قد أعلن بعض قواعد القانون الطبيعى التى استوحاها دستور سنة ١٧٩١ ولايمكن اعتبار هذه القواعد الفلسفية والفقهية بمثابة نصوص قانونية ملزمة تساوى فى إلزامها نصوص القانون الوضعى[3] .

ويسير الفقيه « اسمان » فى هذا الاتجاه أيضا فينكر على النصوص الواردة فى إعلان الحقوق كل قيمة ملزمة ويرى أنها مجرد « إعلان للمبادىء »[4] كما يميل إلى هذا الرأى أيضا الفقيه الفرنسى « لافريير » مدعما وجهة نظره ببعض

---

(١) - Couzinet : Les declarations .. Leur valeur constitutionnelle P. 57 .

(٢) - duguit : Tr . de dr . const . 3 ed t. 3 p. 561 et 603 et s.

(٣) انظر كارية دى مالبرج : النظرية العامة للدولة ج ٢ ص ٥٨١ نقلا عن د. مصطفى أبو زيد فهمى — النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة ص ١٩١ .

(٤) إسمان : القانون الدستورى — الطبعة الثامنة جـ١ ص ٥٩٢ — المرجع السابق .

آراء قالها بعض رجال الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩[(١)] .

والواقع أن الآراء التي أوردها لافريير في مؤلفه ليست قاطعة الدلالة — فيما يقول الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي — في أنها تعبر عن رأى كل أعضاء الجمعية الوطنية في ذلك الحين ، بدليل أننا وجدنا آراء مخالفة قال بها اثنان من كبار الفقهاء في عهد الثورة الفرنسية هما Sieyés وديبون دى نيمور كما أشار إلى ذلك « كوزينييه » من قبل .

الاتجاه الثالث : إعلان الحقوق يعادل في قوته النصوص الدستورية :

يقرر فقهاء هذا الاتجاه أن كل رأى من الرأيين السابقين قد غالى في تطرفه والحقيقة كما نراها — فيما يقول الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي — وسط بين الرأيين السابقين ويؤسس رأيه على [أن الرأى الذى يقول أن إعلان الحقوق أعلى من الدستور يجد معارضة شبه إجماعية — كما يقول — من جميع فقهاء القانون الدستورى وفضلا عن ذلك فإذا كان إعلان الحقوق قد وضعته السلطة التأسيسية الأصلية ، والدستور نفسه قد وضعته السلطة التأسيسية نفسها أيضا .. فكيف نقول أن إرادة السلطة في الحالة الأولى أعلى من إرادتها هى نفسها في الحالة الثانية ؟ .

وحتى إذا أعلنت تلك السلطة هذه الحقيقة صراحة .. فكيف نلزمها بها الآن ؟ وبناء على أى أساس تكون إرداتها بالأمس مقيدة لإرداتها اليوم ؟ .. ثم ينتهى بعد هذه التساؤلات إلى تقرير أن هذا الرأى لايمكن التسليم به .

ثم يدعم ذلك بقوله « ولذلك فإن الأغلبية الساحقة من فقهاء القانون الدستورى ترى أن القوانين توضع من حيث قوتها في مجموعتين فقط — لاثلاثة — في المجموعة الأولى توضع القوانين الدستورية وفى المجموعة الثانية توضع القوانين العادية ، والأولى أكبر قوة من الثانية]

---

(١) انظر مطوله في القانون الدستورى — الطبعة الثانية ص ٢ ٣٤ .

وإذا كان الرأى الأول قد تطرف فى تكريمه لإعلانات الحقوق فإن الرأى الثانى قد تطرف فى الهبوط بقدرها فهو إذ يذهب إلى أن إعلانات الحقوق مجرد مبادىء فلسفية مجردة من كل قيمة قانونية يتجاهل طبيعة الجمعيات التأسيسية .. وقد صدق العميد دوجى كل الصدق عندما قال فى هذا الصدد « إن مجمعا من العلماء يمكن أن يضع مبادىء عامة فى الفقه أو الفلسفة ولكن الجمعية الوطنية التأسيسية لاتضع سوى قوانين »[(١)]

فالجمعية التأسيسية إذ تضع نصوصا مافى صلب الدستور أو فى مقدمته فإنها بذلك لاتضع مؤلفا فقهيا وإنما تقوم بواجبها فى وضع نصوص دستورية نافذة ثم ينتهى الأستاذ[(٢)] إلى قوله .. والرأى الذى نعتقده أن لإعلان الحقوق الصادر من السلطة التأسيسية ـــ قوة قانونية ملزمة تعادل قوة النصوص الدستورية العادية فنصوصه ليست نصوصا أعلى من الدستور . وليست مجرد مبادىء فقهية ، وإنما هى دستور لافرق بينها وبين بقية النصوص الأخرى الورادة فى صلب الدستور وهى واجبة الاحترام بالنسبة للمشرع العادى والقاضى والأفراد طالما أنها نافذة .. فإذا ألغى الدستور (الذى تضمن المقدمة أو الإعلان) سقط هذا الأخير لسقوطه على الفور . ولكن Jezeيرى أن إعلان الحقوق يبقى بعد سقوط الدستور ملزما للإدارة وحدها دون المشرع العادى[(٣)]

تعقيب وترجيح :

ونحن من جانبا لايسعنا أن نسلم لابالرأى الذى يهبط بإعلان الحقوق إلى

---

(١) - duguit : tr. de dr . const. 2 ed t2 p. 159, t 3 p. 561 .

(٢) الأستاذ الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى ـــ النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة ص ١٩٢ .

(٣) راجع د. م . أبو زيد فهمى ـــ المرجع السابق ص ١٩٣ ونحن لا نتفق مع الأستاذ الجليل فى هذا الرأى إذ أننا نرى أن المقدمة أو الإعلان إنما هى بمثابة الحيثيات من القرار الإدارى . وإلغاء القرار الإدارى أو سحبه لايعنى إلغاء القانون الذى صدر القرار استنادا إليه أو تنفيذا لأحكامه وما رأى jezeهنا إلا إرهاصة بهذا الرأى الذى رأيناه وهو ما يوفق ويجمع بين رأيه هذا ورأى الأستاذ الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى فى قوله أن النص المكتوب إما أن يسقط بالنسبة لسائر السلطات وإما أن يبقى بالنسبة لها جميعا ـــ والجمع هنا أولى لأن فيه إعمال للرأيين والإعمال أولى من الإهمال .

مستوى إعلان المبادىء الفلسفية والفقهية ، ولابالرأى الذى يعطى له قيمة مساوية لقيمة النصوص الدستورية .. وحجتنا فيما نذهب إليه : أن الرأى الذى يقول بأن إعلان الحقوق ليس إلا مجرد مبادىء فلسفية مجردة من كل قيمة قانونية يتجاهل طبيعة الجمعيات التأسيسية ، ويمثل أقلية ضئيلة فى الفقه الدستورى [1] ولقد كفانا العميد دوجى مؤنة الرد عليه بما قدمناه أنفا .

وعلى ذلك فالرأى الصائب فى اعتقادنا أن لإعلان الحقوق الصادر من السلطة التأسيسية قوة قانونية ملزمة . لكن الخلاف يثور بين مدى هذه القوة القانونية الملزمة لإعلان الحقوق .. أتكون أقوى من قوة الدستور فتعلو عليه ؟ أم أنها فقط تعادل قوة الدستور فتساويه فى قوته الملزمة

فعن الرأى الذى يقول يتساوى إعلان الحقوق فى قوته الملزمة مع النصوص الدستورية :

فلا يمكننا أن نسلم به لأنه استند فى مدعاه إلى حجج داحضة لاتخدم دعواه .

١ ـ فمن حيث المنهج : اتخد من الوسطيه مبررا له فلم يشأ ، أن يأخذ بالرأى الذى أعطى للإعلان قيمة تسمو على الدستور كما أنه لم يشأ أن يأخذ بالرأى الآخر الذى هبط بقيمة إعلان الحقوق إلى مستوى المبادىء الفلسفية المجردة عن كل قمية قانونية وربما كان فى ظنه أن الوسطية تحصنه ضد النقد استنادا إلى أن الفضيلة وسط بين رذيلتين فيما يقول فلاسفة اليونان القدامى .

لقد أخطأ هذا الرأى فى اتخاذه الوسطية منهجا . فليس الوسط دائما محمودا ذلك أنه إذا صدق ذلك فى مجال القيم فإنه لايصدق فى مجال الحقوق . إذ أن الوسطية فى مجال الحقوق هضم للحق بقدر ماهى انتصار للباطل .

٢ ـ أما عن استناده للمعارضة شبه الإجماعية من فقهاء القانون الدستورى

---

(١) راجع ـ د. فؤاد العطار ـ القضاء الإدارى ـ النهضة العربية سنة ٦٦ ـ ٦٧ ص ٣٥

للرأى الذى يعلى قيمة إعلانات الحقوق على الدستور .. فليس ذلك بالسند السليم فقد يكون الحق فى جانب القلة المصيبة لا فى جانب الكثرة المخطئة ، فها هو جاليليو كان يعلن رأيه العلمى فى كروية الأرض ودورانها حول الشمس .. ويعارضه فى ذلك جميع علماء عصره بلا استثناء فضلا عن معارضة الكنيسة وتأثيمها له .. ومع ذلك فقد صدقه الواقع والتاريخ إذ لم يكن الحق فى جانب الكثرة المعارضة .. وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك .. ﴾[1] وبقوله فى أكثر من آية ذما للأكثرية من حيث هى كذلك .. فما تراه الأكثرية بإطلاق لايمكن التسليم بصحته .

٣ ــ أما عن قولهم بأن إعلان الحقوق قد وضعته السلطة التأسيسية الأصلية كما أن ــ الدستور نفسه قد وضعته السلطة التأسيسية ــ وأسسوا على ذلك تساؤلهم القائل .. كيف نقول أن إرادة السلطة التأسيسية فى الحالة الأولى أعلى من إرادتها فى الحالة الثانية ؟

فإن جواب ذلك جد يسير .. ففى كل النظم القانونية حقيقة معروفة هى أنه يجوز التقيد والالتزام بالإرادة المنفردة من غير نكير . فالفرد يستطيع أن يلزم نفسه إلزاما لايلزمه به شرع أو قانون .. وهذا قول عام فى كل شرع أو قانون سماويا كان الشرع أو وضعيا كان القانون .

ونود أن نبرز لذلك صورة على وجه الخصوص فى القانون الإدارى هى أقرب ماتكون صلة بالقانون الدستورى تلك الصورة هى تلك القواعد التنظيمية أو اللائحة التى تصدرها الإدارة بالإرادة المنفردة . فإنها تلزمها وتقيد تصرفاتها مادامت هذه القواعد قائمة فلا يجوز للإدراة التى أصدرت تلك القواعد أو اللوائح أن تخالفها بقرار فردى وإلا كانت مخالفة بذلك لمبدأ الشرعية أوسيادة القانون ويتعين حينئذ إلغاء تصرفاتها وأعمالها المخالفة للشرعية لاتصافها بالبطلان .

---

(١) الأنعام ــ ١١٦ .

بل إن الدستور نفسه إذا تمعناه لوجدنا فيه صورة حقيقية من صور التقيد بالإرادة المنفردة ـــ فالأمة هى التى تضعه عن طريق ممثليها (فى الدساتير الديموقراطية) ويصدره رئيس الدولة ويتقيد به (إذا كان منحه) .

٤ ـــ هذا فضلا عن أن إعلان الحقوق إنما يمثل مبادىء وأهداف ومقاصد الأمة .. وهذا يختلف فى جوهره عن الدستور إذ يأتى الدستور بعد ذلك فيبين السلطات المنشأة والاختصاصات المنوطة بكل منها لتحقيق هذه المقاصد والأهداف فى حدود المبادىء التى تضمنها الإعلان [1]. وتليه فى ذلك القوانين العادية واللوائح لتفصيل ما أجمله القانون أو الدستور ولتحديد الوسائل الدقيقة لتحقيق تلك الأهداف .

وعلى ذلك يبين بوضوح فساد الرأى القائل بأن إرادة السلطة التأسيسية فى وضعها لإعلان الحقوق لاتقيد إرادتها نفسها وهى تضع الدستور .

٥ ـــ أما قولهم بان الأغلبية الساحقة من فقهاء القانون الدستورى ترى أن القوانين توضع من حيث قوتها فى مجموعتين فقط ـــ لاثلاثة ـــ فى المجموعة الأولى توضع القوانين الدستورية وفى الثانية توضع القوانين العادية .. وأن الأولى أكبر قوة من الثانية ورتبوا على ذلك مساواة نصوص إعلان الحقوق فى قوتها القانونية الملزمة مع نصوص الدستور بعدما تبين فساد الرأى الذى يجرد نصوص إعلان الحقوق من قيمتها القانونية تماما ..

فذلك قول مردود .. إذ العبرة ليست بتقسيم القوانين إلى مجموعات ثلاثة أو مجموعتين إنما العبرة هنا بوقت النفاذ ماداموا قد اعترفوا بأن للإعلان قيمة دستورية .

فإذا كانت هذه المبادىء (فى الإعلان) قد اتخذت طابع القواعد الموضوعية المحددة ، وجب التقيد بها من وقت صدورها . أما إذا كانت هذه

(١) راجع ـــ الأستاذ الدكتور فؤاد العطار ـــ القضاء الإدارى ـــ المرجع السابق ص ٣٧ .

المبادىء لاتعدو أن تكون مجرد قواعد منهجية أو توجيهية غير محددة تقف عند مجرد بيان أهداف ــ المجتمع من فلسفية وسياسية واقتصادية واجتماعية .. فلا يتصور تطبيقها من وقت صدورها مادامت غير محددة .. ولكن يتعين على السلطات الحاكمة أن تلتزم بها عند وضع الدستور أو القوانين العادية فلا تصدر هذه التشريعات على خلاف المبادىء التى تضمنها (إعلان الحقوق) .[1]

وتأسيسا على ماتقدم نرى أن الرأى الأصوب من بين الآراء المعروضة والذى نرجحه هو ذلك الرأى الذى يقول بأن لإعلان الحقوق قوة قانونية ملزمة تلزم المشرع الدستورى والعادى على سواء . وأن نصوصه تتميز بالتسامى والفوقية على ماعداها من تشريعات وضعيه . ومما يؤيدنا فيما نذهب إليه قول الأستاذ الدكتور فؤاد العطار بعدما كيف ميثاق العمل الوطنى المصرى على أنه إعلان للحقوق[2].

« يجب على الشارع الدستورى أن يلتزم ــ حين يضع أحكام الدستور ــ النطاق الذى رسمه له « الميثاق » وكذا الشارع عندما يضع القوانين العادية .. ومن ثم لايجوز لأى منهما أن يخرج على أحكام الميثاق أو يخالفها ..

وأخيرا فإن المبادىء والأسس التى تضمنتها أحكام الميثاق تعتبر القانون الأسمى للدولة .. فهى بهذا المعنى لاتخضع لمبدأ الشرعية وبالتالى لرقابة القضاء .. ويتفرع عن ذلك أن أحكام « الميثاق » تعد واجبة الاحترام يتقيد بها القاضى والأفراد على السواء ومن ثم فإنه لايجوز للقاضى حين يفصل فى خصومة طرحت أمامه ــ أن يناقش أحكام الميثاق أو يعدل عن تطبيق أى منها بدعوى أنها تتعارض ومبادىء أسمى كالمبادىء الدستورية العامة أو مبادىء القانون الطبيعى وقواعد العدالة [3]، وقوله من قبل « إن الميثاق وهو يرسى

---

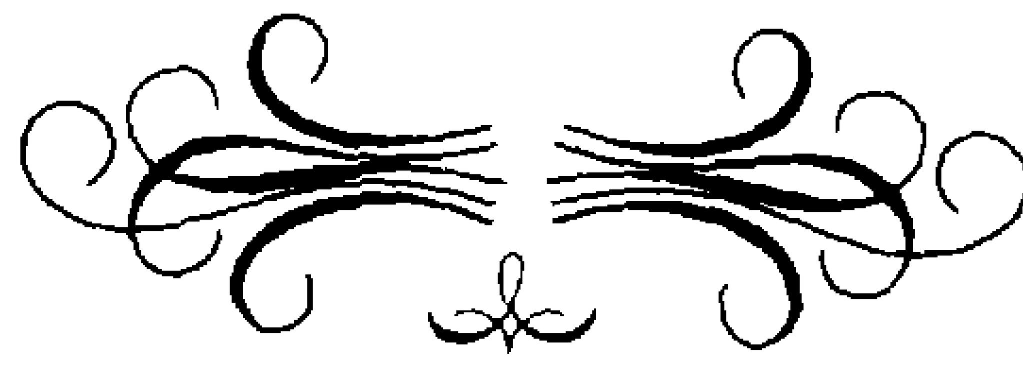
(١) راجع ــ د. فؤاد العطار ــ المرجع السابق ص ٣٥ .
(٣) المرجع السابق ص ٣٤ .
(٣) المرجع السابق ص ٣٦ .

المبادىء والأسس التى يقوم عليها المجتمع يعتبر أساسا لوضع الدستور ولوضع القوانين ــ فالميثاق ينزل من الدستور منزلة الأبوه .

واستنادا إلى ماتقدم يمكننا القول بأن الميثاق يتمتع بحجية قانونية ملزمة بالنسبة إلى جميع المواطنين من حكام ومحكومين على السواء فهو [بذلك] يعتبر الأساس لوضع القواعد القانونية التى تليه فى المرتبة ونعنى بذلك الدستور والقانون [(١)]»

فليس بعد أصرح من ذلك تعبيرا عن سمو إعلان الحقوق على ماعداه من قوانين وضعية وتميزه عليها بالإلزام والفوقيه .

هذا ولما كانت إعلانات الحقوق تعنى فيما تعنى به نصها على حرية الرأى (فى الميدان السياسى) أو حرية القول .. وضرورة كفالتها فإن هذه الحرية تكون مكفولة فى شتى النظم القانونية الوضعية بالدولة وليس لقاعدة ما أن تنكرها أو تنقص منها حتى ولو تسترت فى ذلك بدعوى التنظيم .. إذ التنظيم لايعنى الانتقاص أو المصادرة .



(١) المرجع السابق ص ٣٦ .

الفصل الثالث

أساس حرية الرأى السياسى فى الإسلام

تمهيد :

من الأصوليين من قصر أدلة الأحكام الشرعية على الكتاب ، والسنة ، والإجماع والقياس ، ومنهم من أنكر القياس ، ومنهم من زاد على ذلك أدلة إجمالية كثيرة [١]

والواقع أن مرد الأدلة جميعها على اختلاف الأقوال إلى الوحى الإلهى كتابا كان أو سنة ..

يقول الشيخ السنهورى[٢] « إن الدليل الحقيقى والمصدر الوحيد للتشريع الإسلامى ، والفقه الإسلامى بأجمعه هو الوحى الإلهى . وأن مرد الإجماع والقياس إليه ، وأن المصادر الأخرى ليست مصادر للفقه ، بل هى مجرد قواعد كلية فقهية محضة » كما أنه يعتبر أن « .. ماجاء فى شريعتنا من الشرائع السابقة دون أمر به ، أو نهى عنه ، ولم نجد له حكما فى شريعتنا .. فإن مجرد روايته كالأمر به .[٣]

---

(١) راجع الأستاذ الدكتور محمد سلام مدكور ـــ أصول الفقه ص ٩٣ .

(٢) انظر مقدمة الجزء الأول من موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى ص ١٦ ـــ ١٩ منقول بتصرف .

(٣) أخرج الحاكم عن ابن مسعود عن النبى ﷺ قال « كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد ، ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف : زاجر وآمر ، وحلال وحرام ، ومحكم ، ومتشابه ، وأمثال ، فأحلوا حلاله ، وحرموا حرامه ، وافعلوا ما أمرتم به ، وانتهوا عما نهيتم عنه ، واعتبروا بأمثاله ، واعملوا بمحكمه ، وآمنوا بمتشابهه ، وقولوا آمنا به كل من عند ربنا السيوطيفى الاتفاق ج ٣ ص ٧ ، ٨ .

وفى ذلك يقول أبو عبيد أيضا « إن القصص التى قصها الله تعالى عن الأمم الماضية وما عاقبهم به ، ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين ، إنما هو حديث حدث به عن قوم ، وباطنها وعظ الآخرين وتحذيرهم أن يفعلوا كفعلهم

وإجماع أهل البيت وإجماع أهل المدينة .. والأخذ بأقل ماقيل .. كل هذا ن قبيل الإجماع .

والاستحسان والمصلحة المرسلة والاستقراء .. ماهى إلا من قبيل القياس .

والاستصحاب .. وسد الذرائع ، والعادة والعرف .. كلها قواعد فقهية وليست دليلا يستند إليه فى استنباط حكم شرعى » .

وأيا ماكان الرأى فى ذلك ، فإننا فى مجال البحث عن أساس حرية الرأى السياسى فى الإسلام ينبغى أن تيمم الوجه شطر الأدلة النقلية بحثا عن الأساس المطلوب ومدى إمكان استنباطه منها ، حتى إذا ما أمكن الوقوف عليه والاهتداء إليه ، فقد أعفانا ذلك من البحث فى المصادر العقلية .. ذلك أنه لا مجال للرأى أو الاجتهاد فى مواجهة النص ، فضلا عن أن ماجاء به الشرع لايناقضه العقل .

وعلى ذلك نقسم البحث فى هذا الفصل إلى مبحثين :

الأول : نخصصه للبحث عن أساس حرية الرأى السياسى فى المصادر النقلية من قرآن وسنة ونلحق بهما ماجاء فى شرع من قبلنا مما لم يؤمر به ولم ينه عنه .

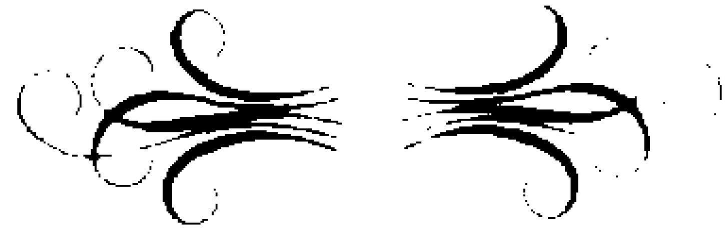
والثانى : نخصصه للتطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين لأن ماثبت تاريخيا وبطريقة عملية يقطع الطريق على كل لجج ومراء أوجدل فى النصوص . فضلا عن أن فى إجماع الصحابة فى ذلك العصر وهم أقرب الناس إلى رسول الله ﷺ وأكثرهم فهما عنه لما نزل إليه .. لدليل قطعى لاسبيل إلى الشك أو التشكك فيه .

= فيحل بهم .. مثل ما حل بهم » انظر السيوطى فى الإتقان ج ٤ ص ٢٢٥ . وهذا التعريض يعتبر من أبلغ الأساليب فى الوعظ والتوجيه وتبليغ الأحكام .

وانظر أيضا ــ الفقه على المذاهب الأربعة ــ قسم العبادات ــ طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٠ هـ ــ ١٩٣٦ م ص ٢٥٧ ــ هامش (١) حيث يحكى اتفاق المذاهب على أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله ورسوله من غير إنكار .

ولاندعى أننا أول من فطن إلى هذا المنهج السديد فى حسم الجدل والاختصام فقد سبقنا إليه الإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه إذ قال لابن عباس رضى الله عنهما حينما أرسله إلى الخوارج : « اذهب إليهم فخاصمهم ولاتحاجهم بالقرآن ، فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنن (يقصد العملية أو الثابته عملا) كما أخرج ابن سعد من وجه آخر .. أن ابن عباس قال له (للإمام على) « ياأمير المؤمنين ، فأنا أعلم بكتاب الله منهم ، فى بيوتنا نزل » ، قال : صدقت ولكن القرآن حمال ذو وجوه ، تقول ويقولون ، ولكن خاصمهم بالسنن ، فإنهم لن يجدوا عنها محيصا « فخرج إليهم فخاصمهم بالسنن فلم تبق بأيديهم حجة »[1].

فعلى هذا النهج القويم أردفنا الاحتجاج بالنصوص بما ثبت من تطبيقات الخلفاء الراشدين ــ العملية ــ لما عقلوه من كتاب الله وسنة رسوله فى شأن حرية الرأى السياسى ، فضلا عن أن الواقع العملى هو سيد النصوص كما يقولون[2].



(١) أخرجه ابن سعدعن طريق عكرمة عن ابن عباس انظر ــ السيوطى فى الإتقان ج ٢ ص ١٤٥ ، الإمام محمد عبده ــ نهج البلاغة ج ٣ ص ١٣٦ .

(٢) د. مصطفى كمال وصفى ــ النظرية الحديثة للمشروعية فى القانون الإدارى ــ بحث بمجلة العلوم الإدارية س ١٨ عدد ٢ أغسطس سنة ١٩٧٦ ــ ص ٤٦ .

المبحث الأول
أساس حرية الرأى السياسى فى الإسلام
فى المصادر النقلية

« قرآن ــ سنة ــ شرع من قبلنا »

فى معرض بحثه للحرية السياسية فى الإسلام ، يقرر البعض[1] أنه لم ترد فى القرآن الكريم ، ولا فى السنة النبوية الشريفة نصوص (صريحة) فى إقرار أى حق من الحقوق السياسية .. (والتى قصرها على حق الأمة فى اختيار الحاكم ــ والحق فى مراقبته ومحاسبته على أعماله) ، ولا فى مقوماته ، ولا فى طريقة ممارسته .

ثم يستطرد فيقول « ولكن هذا لاينفى أن تكون الشريعة الإسلامية قد أقرت مبادىء واضحة فى هذه الشئون ، وذلك أن شريعة الإسلام (فيما يقول) لاتستمد من الكتاب والسنة فحسب ، وإنما تستمد كذلك من مصادر أخرى أهمها الإجماع (هكذا)

ثم يعود فيؤكد ــ فى خطة بحثه أن كل ماسيذكره فى شأن الحرية السياسية مستمد من إجماع الصحابة فى عهد الخلفاء الأربعة الراشدين ، لا من نصوص صريحة فى كتاب الله أو سنة رسوله عليه السلام !!

لكننا لانملك أن نترك هذا الرأى دون أن نوضح مجانبته للحقيقة على النحو التالى :ــ

---

(١) انظر الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى ــ حقوق الإنسان فى الإسلام ــ الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٩ ــ دار نهضة مصر للطبع والنشر ــ ص ٢٣٨ .

أولا : أن في ادعائه بأن شريعة الإسلام لاتستمد من الكتاب أو السنة فحسب !! وإنما تستمد كذلك من مصادر أخرى أهمها ــ فيما يقول ــ الإجماع !! ادعاء باطلا تماما ويفتقر إلى الأساس السليم .. إذ الثابت أن مصدر الإسلام الوحيد هو الوحى الإلهى إما باللفظ والمعنى وهو القرآن الكريم ، أو بالمعنى دون اللفظ وهو السنة النبوية الشريفة ــ على ماأشرنا آنفا ــ أما ماعدا ذلك من المصادر أو من القواعد الفقهية المحضة بتعبير أدق ــ فمردها جميعا إلى الكتاب والسنة.[1] الأمر الذى يتضح منه بحق أنها شريعة ربانية محضة أصالة وإحالة ليس لها من مصدر إلا الله تعالى ، ورسوله مبين عنه .

ثانيا : الادعاء بخلو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من نصوص تقرر الحقوق السياسية سواء في مقوماتها أو طريقة ممارستها ادعاء باطل عار من كل سند كذلك .. بنى على غير دراية بأساليب القرآن الكريم ومنهجه في معالجة هذه الحرية[2].. ذلك أنه عالجها معالجة فذه تمتاز بالدقة والبلاغة المتناهية[3].. وأكد عليها كما لم يؤكد على مبدأ آخر وماكان ذلك إلا حرصا منه عليها تقريرا وتأسيسا أو ممارسة وضمانا ــ فتنوع في أساليبه في ذلك تنوعا دقيقا يتفق مع تعدد الصور ويتلاءم مع تنوع المظاهر التى تظهر أو تتشكل فيها حرية الرأى السياسى .. ونشير إلى أهم صور هذه الحرية فيما يلى على أن نتناول كلا منها بالتفصيل الكافى فيما بعد .

---

(١) راجع الأستاذ الدكتور محمد سلام مدكور ــ أصول الفقه ص ٩٣ وقد أشار إليه مقال الشيخ فرج السنهورى فى مقدمة ج ١ من موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى ص ١٧ ــ وانظر أيضا د. على محمد جريشة ــ المشروعية الإسلامية العليا ــ ود . يعقوب المليجى ــ مبدأ الشورى ص ٨٣ وما بعدها .

(٢) أفصح فيما أشار عن الحرية السياسية وقصرها على اختيار الحاكم ، ومراقبته ومحاسبته على أعماله ــ وكلاهما وثيق الصلة بحرية الرأى السياسى .

(٣) راجع ــ د. عبد الحكيم حسن العيلى ــ الحريات العامة ص ٢١٧ .
ــ د. على محمد جريشة ــ المرجع السابق ص ٢٨٠ .
ــ د. يعقوب المليجى ــ المرجع السابق ص ٨٣ وما بعدها .
ــ د. عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ص ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ص ٤٣٠ .

أولا : الشورى ، سؤال أهل الذكر :

هذه الصورة تتجلى فى أنها مطلوبة بمعرفة الحاكم من الرعية على سبيل الوجوب ومقتضاها حرية الرأى حتى تستقيم الشورى وإذا كان القرآن الكريم قد تناولها إجمالا فإن السنة قد تعهدتها بالتفصيل على سبيل البيان والتأكيد .

ثانيا : المناصحة :

وهى صورة من صور حرية الرأى السياسى بمعنى أن الرعية هى التى تسديها إلى الحاكم ابتداء . وهذا المبدأ زخر به الكتاب والسنة فى عديد من النصوص .

ثالثا : طاعة ولى الأمر عند تحقق شرطها أى فى « غير المعصية » :

وهى صورة من صور حرية الرأى السياسى ، وذلك أن الطاعة مشروطة بغير المعصية ويلزم لامتثال أوامر ولى الأمر أن تتحقق الرعية من هذا الشرط إذ لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق أو معصية رسوله عليه السلام . والأمر بين الامتثال لطاعته أو الامتناع ، محل لإبداء الرأى ومقارعة الحجة بالحجة وهذه الصورة أيضا تناولها الكتاب بالتقرير وبينتها السنة بالتفصيل والتأكيد .

رابعا : التأمين من الخوف ومن الجوع :

باعتباره وسيلة وذريعة لحرية الرأى السياسى وتفضى إليه فى الغالب الأعم . ففى ظل الجوع أو الخوف يموت الرأى الحر وتخرس الألسنة عن إبدائه .. ولذا حرص الإسلام على رفع هذا العائق من أمام المسلمين حتى يمارسوا حرياتهم .. ويعلنوا آراءهم فى أمان تام .. ولاأخال ذلك إلا دعوة من الشارع الحكيم إلى حرية الرأى السياسى بتأمين وسائلها المفضية إليها .

وهذا الأسلوب معهود فى الشرع الإسلامى إذ لايستفاد الحكم بالحل أو الحرمة من النص على ذلك صراحة فحسب بل يمكن أن يستفاد من الترغيب فيه أو الترهيب .. وكذلك يستفاد الحكم من فتح الذريعة إليه أو سدها ..

خامسا : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

وذلك هو الإطار العام لحرية الرأى السياسى ودليل مشروعيتها وهى فى المأثور سلطة شرعها الله للمسلمين كافة ليقوم بها أعلاهم أدناهم ويقرع بها أدناهم أنف أعلاهم وقد وردت فى شأنها العديد من آيات الكتاب الكريم وسنة رسول الله ﷺ تبين أحكامها .

سادسا : مقاومة الظلم « الجهاد » :

وهو من المبادىء الهامة التى تكرر النص عليها فى الكتاب والسنة حثا وترغيبا أو أمرا وتحريضا . وعلى الجانب الآخر تنوعت النصوص الشرعية أيضا تبغيضا فى الظلم وتنفيرا منه .

ولما كانت مقاومة الظلم فى حقيقتها عملا ماديا عنيفا فإن مقتضى ذلك أن تسبقه الدعوة إلى الحق بالتى هى أحسن ومصارعة الرأى بالرأى .. فإذا لم يمتثل الحاكم ويذعن للحق بعد مايتبين ، وأخذته العزة بالإثم ، وأصر على الباطل مستكبرا ، كان على الرعية إعلان الجهاد والمقاومة المادية .. على تفصيل بين العلماء .

وتلك صورة خاصة من صور حرية الرأى السياسى تتميز فوق إبدائه بالعمل على تحقيقه .. فهى من ثم حرية رأى وزيادة .

وهذه الصور ومايفضى إليها من وسائل قد تناولتها نصوص الكتاب الكريم بالتقرير إما صراحة أو إشارة أو اقتضاء .. وماكان منها مجملا فقد تعهدته السنة النبوية بالتفصيل مستهدفة فوق البيان التأكيد والتوضيح : بحيث لم تترك فى هذا الشأن شكا أو التباسا .

وفيما يلى نتناول كلا من هذه المبادىء العامة بشىء من التفصيل من حيث أساس مشروعيتها وحكمها .

أولا : الشورى [١]

أساس مشروعية الشورى فى القرآن الكريم :

يرتكز أساس مشروعية الشورى فى القرآن الكريم على آيتين شهيرتين وإن كانت هناك إشارات أخرى فى آيات أخر[٢] أما الآية الأولى ففى سورة « آل عمران » بينما الثانية فى سورة تحمل نفس الإسم أى سورة « الشورى »[٣] ونعرض فيما يلى لهما فى شيء من التفصيل :—

١ — ففى « سورة آل عمران » جاء قوله تعالى ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر — فإذا عزمت فتوكل على الله — إن الله يحب المتوكلين ﴾[٤]

إن المتأمل فى هذه الآية الكريمة يجد فيها إشارات عديدة وأدلة واضحة على مشروعية الشورى — كصورة لحرية الرأى — حتى ولو كانت فى مواجهة الرسول عليه السلام .

---

(١) ينبغى أن نوجه النظر إلى أننا نعالج مشروعية الشورىأى كتوصية سابقة على اتخاذ الحاكم لقراره وباعتباره ركنا فى قراره لايصح بدونها ، الأمر الذى يتطلب حرية الرأى السياسى اقتضاء .

(٢) انظر قوله تعالى : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم مالا تعلمون .. أبى واستكبر وكان من الكافرين ﴾(البقرة ٣٠ — ٣٤) قال الشيخ أحمد حسن الباقورى فى شرحها : « إن هذا الحوار الشريف الذى كاد يرقى إلى درجة الجدال إنما يراد به أن يتعلم بنو الإنسان الشورى وأن ينزلوا على حكمها دون الخضوع لنزوات التسلط والاستبداد .. فكأن الله تعالى يقول لعباده إننى وأنا الله خالق الخلق وواهب نعمة الحياة أشاور ملائكتى وأمنحهم حرية الحوار والمجادلة — فأنتم أيها العاجزون المحتاجون أبلغ فى الحاجة إلى التعاون ، وأولى بأن تلتزموا بمنطق الشورى وأن تتخلوا عن الأثرة والتسلط والاستبداد » (انظر بحثه بعنوان تحت راية القرآن) « من سلسلة دراسات فى الإسلام — بإشراف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية — العدد ٢٣٠ مطابع الأهرام التجارية سنة ١٩٨٠ — ص ٤٢ .

(٣) انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — مبادىء نظام الحكم فى الإسلام ص ٦٥٩ وأيضا رسالة الدكتور يعقوب المليجى « مبدأ الشورى فى الإسلام مع المقارنة بمبادىء الديمقراطيات الغربية والنظام الماركسى — وما جاء بها من مراجع — مؤسسة الثقافة الجامعية — اسكندرية .

(٤) آل عمران ١٥٩ .

فقوله تعالى ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ﴾ إنما يدل بعبارته على كفالة حرية الرأى والمناقشات ، وإفساح النبى ﷺ صدره الشريف لتقبل الرأى الآخر فى رحمة منه ولين جانب ، خاليا من الفظاظة وغلظة القلب .

كما أن فى هذا النص أيضا نهيا له عليه السلام عن الاستبداد بالرأى والانفراد به ، وإلا لانفض المسلمون من حوله إذا فعل مانهى عنه [1] ، مع أنه عليه السلام على خلق عظيم [2] ، وهو الذى رباه الله فأحسن تربيته [3] ، ولاينطق عن الهوى [4] ، كما أنه إذا أخطأ فى أمر دنيوى — ببشريته — اجتهادا [5] فسرعان ماينزل الوحى يسدده ويصوبه .

ولايعنى ذلك إلا أن يكون توجيها ، بل إلزاما لمن يعقبه عليه السلام من حكام بكفالة حرية الرأى والمناقشات فى الأمور السياسية والعامة ، بينه حديث « من أصبح لايهتم بالمسلمين فليس منهم » [6]

يقول ابن عطية : والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ، ومن لايستشير أهل العلم والدين ، فعزله واجب . وذكر أن هذا لاخلاف فيه [7]

---

(١) راجع — ابن كثير — تفسير القرآن العظيم ج ٤ ص ١١٨ .

(٢) لقوله تعالى ﴿ وإنك لعلى خلق عظيم ﴾ القلم ٤ .

(٣) لحديث « أدبنى ربى فأحسن تأديبى » ابن السمعانى فى أدب الإملاء عن ابن مسعود — وصححه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ١٤ .

(٤) لقوله تعالى ﴿ وما ينطق عن الهوى ﴾ النجم ٣ .

(٥) راجع — الإمام محمد عبده — رسالة التوحيد — وتعليق محمد رشيد رضا عليها ، وكذلك د. على عبد الواحد وافى — حقوق الإنسان والإسلام ص ٢٣٣ ، وقارن أيضا د. محمد رأفت عثمان — رئاسة الدولة فى الفقه الإسلامى سنة ١٩٧٥ ص ٣٦٢ ، ص ٣٦٣ .

(٦) انظر الحاكم فى المستدرك — عن ابن مسعود وصححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٦٤ .

(٧) انظر — القرطبى — الجامع لأحكام القرآن ج ٤ ص ٢٤٩ — طبعة دار الكتاب العربى القاهرة سنة ١٣٨٧ هـ ، سنة ١٩٦٧ م .

روى عن الحسن البصرى والضحاك قالا « ماأمر الله تعالى نبيه بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم ، وإنما أراد أن يعلمهم مافى المشاورة من الفضل ولتقتدى به أمته من بعده»[1]

كما أن في قوله تعالى ﴿ فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ﴾ دلالة قوية على حقهم فى هذه الحرية حتى ولو تمخضت ممارستهم لها عن خطئهم فى الرأى أو معارضتهم للرسول عليه السلام .

فقوله تعالى ﴿ فاعف عنهم ﴾ يتوجه إلى ما له ﷺ عليهم من تبعة ، وقوله : ﴿ واستغفر لهم ﴾ فيتوجه إلى مالله عليهم من تبعة ، وفى ذلك تشجيع وحث على البحث الحر وتكوين الرأى الذاتى فى جو يخلو من الخوف أو الوجل فضلا عن مافيه من إذكاء للعقول وشحذ للهمم والأفكار ، توصلا إلى الحق والخير والمصلحة العامة ، وتدريب للمسلمين على أن لايهابون ذلك مع أى حاكم بعده عليه السلام .

أما فى قوله تعالى ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾[2] فذلك أمر يوجب على الحكام مشاورة المحكومين[3] كما يفيد النص ــ بدلالة الاقتضاء ــ وجود أكثر من

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٠ .

(٢) وفى ذلك يذكر المفسرون « أن الله تعالى أمر نبيه عليه السلام أن يشاور أصحابه وهو الذى يأتيه وحى السماء لأن المشاورة أطيب لنفوس القوم وحتى يبين للمسلمين الرأى و أصوب الأمور فى التدبير ــ وما للشورى من عظيم الفضل ».

وإذا كان الله تعالى قد أمر رسوله بمشاروة أصحابه مع أنه غنى عنهم بتدبير السماء ومؤازرتها .. فإنما كان ذلك لكى يتبع المسلمون نبيهم عليه السلام فى المشاورة فيلجأوا إليها فيما يحزبهم من أمر دينهم ودنياهم ولن يخلهم الله عز وجل من لطفه وتوفيقهم للصواب (راجع ــ الطبرى ــ جامع البيان ج ٧ ص ٣٤٣ طبعة دار المعارف بمصر) .

(٣) فوجوب المشاورة قبل اتخاذ الحاكم لقراره (راجع ــ القرطبى ج ٤ ص ٢٤٩ ــ ٢٥٢) إن هو إلا توصية سابقة وتعتبر ركنا من أركان القرار بحيث لا يصح بدونه .. وهذا النوع من التوصيات والقرارات عرفه الإسلام وسجل فيه سبقا قبل أن تتوصل إليه أحدث النظريات العلمية فى أرقى المنظمات الدولية ــ » راجع د. سعيد الدقاق فى رسالته سنة ١٩٧٣ م ــ النظرية العامة لقرارات المنظمات الدولية تحت عنوان تكوين قرارات المنظمات الدولية وصورها المتعددة ــ الاستشارة فى اتخاذ القرار ص ١٠٨ ــ ١٠٩ .

رأى وإفساح الصدر لكل مايقال مع التمحيص ومقارعة الحجة بالحجة .

٢ ــ الآية الثانية فى « سورة الشورى » والتى حملت نفس الإسم نجد فيها دليلا ثانيا من الكتاب على مشروعية الشورى وحجيتها ..

فالله تعالى يقول فى صفات المؤمنين .. ﴿ والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ﴾ (١) وهو فى ذلك يبين أن الشورى إحدى الدعائم الهامة التى يقوم عليها المجتمع الإسلامى .. حتى أن البعض (٢) يصرح بقوله « إن هذه السورة ماحملت هذا الإسم إلا لبيان العناية بالشورى والتنبيه إلى عظيم أهميتها .. وكذلك نجد من يقول أن هذه السورة ماسميت بهذا الإسم إلا لأنها السورة الوحيدة التى قررت الشورى عنصرا من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة (٣)

كما يذكر البعض (٤) ــ بحق ــ أن فى الآية الكريمة بيانا لأوصاف الجماعة الإسلامية وخصائصها وفيه تقترن الشورى وهى عماد الدنيا بالصلاة وهى عماد الدين كما تجىء واسطة العقد فى نظام الجماعة الإسلامية القائم على الإيمان بالله والتوكل عليه والاستجابة لأحكامه .. وإقامة الشعائر الإسلامية والاعتماد على الشورى والإنفاق فى سبيل الله ومصلحة الجماعة ورد اعتداء البغاة بمثله .. ونحن إذا نظرنا فى كل ذلك لانجد فى الآية إلا واجبات مفروضة وملزمة للمسلمين .

ولما كان الخطاب فى الآية الكريمة موجها إلى الأمة الإسلامية كما يبين من صيغة الجمع الذى ورد بها النص فى آيات الشورى ، فإنه قد ترتب على ذلك خلاف فقهى بصدد حكم الشورى نشير إليه فى عجالة .

---

(١) الشورى ٣٨ .

(٢) ، (٣) انظر د. زكريا البرى ــ الحرية السياسية فى الإسلام ــ مقال منشور بمجلة « عالم الفكر » المجلد الأول ــ العدد الرابع ص ١٣٠ .

(٤) راجع ــ الشيخ محمود شلتوت ــ الإسلام عقيدة وشريعة ص ٣٦٨ .

حكم الشورى :

استخلص البعض من صيغة الخطاب الوارد بآيات الشورى أنها واجب كفائي مادامت مسئولية المسلمين جميعا[1] باعتبارهم أصحاب الحق — كجماعة — في تنفيذ الأوامر الشرعية والرقابة على القائمين بها .

لكننا لانستطيع أن نسلم بهذا الرأى الذى جعل من الشورى واجبا كفائيا للأسباب الآتية :

١ — أن القرآن الكريم — كما يبين من السياق — قد وضع الشورى فى عداد عناصر الشخصية الإيمانية الحقة فيقول تعالى ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾[2] ويقول ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾[3] ولايكون كذلك إلا أن يكون واجبا عينيا .

٢ — أنه بالرجوع إلى مناسبة نزول آية الشورى من سورة آل عمران نجد أنها قد نزلت فى أعقاب هزيمة أحد والتى ظن البعض أن الرسول عليه السلام قد يتخلى عنها مستقبلا لما أسفرت عنه من هزيمة .. فنزلت الآية تأمر بأن يشاور الرسول عليه السلام — المؤمنين ﴿ وشاورهم ﴾ .. وهذا الأمر للوجوب مالم يصرفه إلى غيره صارف . ولاصارف .

٣ — أن الأمر بالمشاورة موجه إلى « الحاكم » ولايمكن أن يكون الواجب كفائيا إذا — كان موجها لمعين بذاته .

ولايقدح فى ذلك توزيع سلطة الحكم بين أكثر من شخص إذ كل شخص يعتبر حاكما فى حدود مايملك من سلطة اتخاذ القرار .

---

(١) راجع — د. محمد يوسف موسى — نظام الحكم فى الإسلام سنة ١٩٦١ ص ٥٥ ، ٥٦ .

(٢ ، ٣) قال النووى « ويغنى ذلك عن كل شىء ، فإنه إذا أمر الله تعالى بها النبى ﷺ نصا جليا مع كو[نه] أكمل الخلق فما الظن بغيره » وقال ابن العربى « المشاورة أصل الدين وسنة الله فى العالمين وهو حق واجب « ع[لى] عامة الخلق » .. وقال أيضا « أى لايستبدون » بأمر ويتهمون رأيهم حتى يستعينوا بغيرهم ممن يظنون بهم أ[ن] عندهم مدركا لغرضهم . » راجع — سعيد حوى — فصول فى الإمرة والأمير ص ١٢٠ .

وهذا ماعنيناه حين قلنا من قبل أن الشورى هى صورة حرية الرأى المطلوب — بالنظر إلى الحاكم — لاالمبذول من الرعية ابتداء (١).

٤ — قوله تعالى : ﴿ فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون ﴾ (٢) فيه إيجاب على كل صاحب قرار أن يسأل المتخصصين فى موضوع قراره (٣).. ولقد استخدم الله تعالى من أدوات الشرط فى هذا الأمر — لفظ« إن »ودلالته صعوبة تحقق الشرط أو استحالته (٤) وهو « عدم العلم » فيكون المعنى هو وجوب سؤال أهل

---

(١) راجع ما تقدم — تقسيمنا لحرية الرأى فى الميدان السياسى — الباب التمهيدى .

(٢) النحل ٤٣ .

(٣) وبذلك سبق الإسلام القوانين الوضعية فى وضع قاعدة « لايعذر أحد بالجهل بالقانون » .

كما يسجل هنا أيضا سبقا جديدا للإسلام فيما يتعلق بقاعدة « سؤال أهل الذكر » لم يتوصل إليه إلا حديثا وهو ما يطلبه الفقه الحديث فى الغرب وفى مصر بقوله « إن الصوت يجب أن يوزن كما يجب أن يعد » وقد تقدم بيانه فضلا عن أنه سجل أيضا سبقا لأحدث النظريات القانونية فى فقه القانون الدولى العام — وهو ما يعرف فى المنتظم الدولى الحديث المعروف باسم « الجماعات الأوربية » نقول مايعرف فى هذا المنتظم بـ « المجلس الوزارى » وهو عبارة عن مجلس يتكون من جميع وزراء الدول الأعضاء فى المنتظم المذكور المعنيين بموضوع البحث المطلوب اتخاذ قرار بصدده .. بمعنى أنه إذا كان موضوع البحث يتعلق بمشكلة اقتصادية ، فإن المجلس الوزارى المذكور يتكون حينئذ من وزراء الاقتصاد فى الدول الأعضاء فى المنتظم المذكور ، وإذا كان موضوع البحث يتعلق بمشكلة زراعية .. فإن المجلس حينئذ يتشكل من وزراء الزراعة — وهكذا .. أليس هؤلاء هم « أهل الذكر » الذين أشارت إليهم الآية الكريمة ﴿ فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون ﴾ ؟! وفى ذلك المعنى يقول ابن حزم الأندلسى :

« إذا نزل بالسلطان معضلة ليس عنده فيها يقين شاور من أصحابه وولاة جنوده من يرجو عنده فرجا من ذلك ، ويشاور فى الحروب أهل الحرب وساستها ويسأل عن علم أربابه .. ولا يتكل على رأى أحد »

وزاد على ذلك قوله : « ولايطلعهم على مايختار من رأيهم ، فإذا انقضى ما عندهم أنفذ مما سمع منهم » (انظر سعيد حوى — فصول فى الإمرة والأمير ص ١٢٣) .

(٤) راجع — السيوطى فى الإتقان ج ٢ ص ١٧٨ حيث جاء به « الرابع : تختص « إذا » بدخولها على المتيقن والمظنون والكثير الوقوع بخلاف « إن » فإنها تستعمل فى المشكوك والموهوم والنادر ولهذا قال تعالى ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾ ثم قال : ﴿ وإن كنتم جنبا فاطهروا ﴾ فأتى بـ « إذا » فى الوضوء لتكرره وكثرة أسبابه وبـ « إن » فى الجنابة لندرة وقوعها بالنسبة إلى الحدث . وقال تعالى ﴿ فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه ، وإن تصبهم سيئة يطيروا ﴾ . « وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون ﴾ — أتى فى جانب الحسنة بـ « إذا » لأن نعم الله على العباد كثيرة ومقطوع بها و « إن » فى جانب السيئة لأنها نادرة الوقوع مشكوك فيها .

الذكر حتى ولو كنتم تعلمون مايتعلق بموضوع القرار وذلك « عين الشورى » .

وعلى ذلك يكون حكم الشورى فى الإسلام هو الوجوب العينى على الحكام .

وعلى ذلك فإننا لانذهب مذهب الإمام محمد عبده ومن نحا نحوه عندما قرر أن زمام المبادرة بالشورى ليست فى يد الحاكم فحسب ، بل زاد على ذلك فقرر أيضا أنها من واجبات الأمة جميعا عليها أن تتمسك بها وأن تطالب الحاكم بكفالتها والالتزام بها إذا تقاعس عن ذلك وجنح إلى الاستبداد بالرأى فى سياسية الرعية (١). وذلك أن مبادرة الرعية بإبداء رأيها للحاكم شرع لها الإسلام مبادىء أخرى ، منها المناصحة ورقابة أعمال الحكام .. (سواء للتحقق من مطابقتها للشرع قبل الامتثال لطاعتها — أو لمحاسبته على نتائجها) ، فضلا عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، بل ومقاومة الظلم أو الجهاد كما سبقت الإشارة إليه وماسيأتى تفصيله فى موضعه .

أساس مشروعية الشورى فى السنة :

لقد ثبت أنه ﷺ قد شاور أصحابه فى عدة أمور وجملة مواقف سياسية نجد الكثير من أمثلة ذلك فى كتب الحديث ، والتفسير ، والسيرة ، والتاريخ مما يضيق المقام عن حصره . ولقد عبر أبو هريرة رضى الله عنه — عن ذلك بقوله « لم يكن أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ (٢) ويذكر المفسرون أنه عليه السلام كان يستشير فى الحرب والسلم وفى خاصة أمره (٣).

---

(١) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — مبادىء نظام الحكم فى الإسلام مبدأ الشورى فى الإسلام — ص ٦٥١ — ص ٦٨٩ — ولتفصيل أوفى راجع رسالة الدكتور يعقوب المليجى — مبدأ الشورى فى الإسلام « مع المقارنة بمبادىء الديموقراطية الغربية والنظام الماركسى مؤسسة الثقافة الجامعية الاسكندرية ص ٩٨ وما بعدها وقد فصل القول فى خلاف الفقهاء بشأن حكم الشورى ورجح أنها واجبة » .

(٢) نقلا عن الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى — مبادىء نظام الحكم فى الإسلام سنة ١٩٦٦ ص ٦٦١ .

(٣) راجع تفسير القاسمى ج ٤ ص ١٠٢٢ .

ونجتزىء — مما تزخر به بطون الكتب — بعضا من الأمثلة ذات الدلالة على مشروعية الشورى — على أننا آثرنا ماثبت من السنة العلمية لأن العمل لايقبل تأويلا ولايفهم إلا على وجهه الصحيح[(١)] فضلا عن أنه سيد النصوص[(٢)] مما يقطع السبيل أمام ذوى النظرات السطحية أو الاتجاه الجزئى خاصة وأن فى الاتجاه « الجانبى » فى فهم العبارات والأساليب بعدا عن مرماها ومقصدها .

---

(١) انظر — الخوارج — د. مصطفى حلمى — دار الأنصار سنة ٧٧ هامش ص ٦٨ وقارن « المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة — مكتبة الآداب » — وإذا كنا قد آثرنا التركيز على السنة العملية فلا يعنى هذا خلو السنة القولية من النص على وجوب الشورى . ونجتزىء فى هذا الصدد بعضا من الأحاديث فيما يروى عن رسول الله ﷺ :

١) أنــه عليه السلام قال « أما إن الله ورسوله لغنيان عنها (يعنى المشاورة) ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتى ، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا ومن تركها لم يعدم غيا . » « فالرشد » قرين المشاورة .. « والغى » قريـن تركها وهذا أقوى دليل على وجوبها (راجع الدكتور زكريا البرى — الحرية السياسية — المرجع السابق ص ١٣٢) .

٢) وقوله عليه السلام « استعينوا على أموركم بالشورى » (راجع الأستاذ محمود الشرقاوى — الفرد والمجتمع فى الإسلام — الأنجلو المصرية ص ٩٣) .

٣) وقوله عليه السلام « ماندم من استشار ولاخاب من استخار » ويقول أيضا : « ماشقى عبد قط بمشورة ، وماسعد باستغناء رأى » (راجع تفسير القرطبى — طبعة الشعب ج٤ ص٢٦٦) .

٤) وقوله عليه السلام « ماتشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمرهم » (راجع النسفى — مدارك التنزيل ج ٤ ص ٢٦٦) .

(٥) وقوله عليه السلام : « لايبرمن أحدكم أمر دين ولادنيا حتى يشاور. » عن ابن أبى شيبه (راجع المناوى .. فى الكنوز بهامش الجامع الصغير للإمام جلال الدين السيوطى ج ٢ ص ١٧١) .. وفى رواية أخرى « من أراد أمرا فشاور فيه امرءًا مسلما وفقه الله لأرشد أموره » .

وهذه الأحاديث لاتخرج عن أن تكون أحاديث يحتج بها أصلا (صحيحه أو حسنه أو لايحتج بها كما فى رأى البعض لأنها (ضعيفة) غير أنه فى رأينا أن الحديث الضعيف أو المكذوب يمكن أن يحتج به لا على أنه حديث نبوى بل على أنه قول فقيه .. وذلك صالح للاحتجاج به فى أحكام المعاملات .. (ومنها — الأحكام الدستورية) خاصة إذا كان ينضوى تحت أصل معلوم أو قاعدة مستقرة وثابتة الصحة أما التحوط فى عدم الاحتجاج بالحديث الضعيف والمكذوب فيكون فى العبادات .

(٢) راجع د. مصطفى كمال وصفى — فى بحثه بعنوان « النظرية الحديثة للمشروعية فى القانون الإدارى » — مجلة العلوم الإدارية س ١٨ عدد ٢ أغسطس سنة ٧٦ — ص ٤٦ .

١ ــ فى غزوة بدر : استشار ــ الرسول عليه السلام ــ أصحابه فى موقفين بغزوة « بدر » (١)

فأما عن الموقف الأول : فقد كان قبل أن تبدأ المعركة إذ لم يصدر إليهم الأمر بالحرب دون مشاورتهم وهو الذى لو فعل لوجد منهم الاستجابة التامة والطاعة الكاملة والإذعان لكنه استشار المهاجرين والأنصار فبايعوه جميعا على القتال .

وأما عن الموقف الثانى : فقد كان بعد انتصار المسلمين فى بدر وحصولهم على الأنفال والأسرى من الكفار . فقد استشار الرسول عليه الصلاة والسلام أبا بكر ، وعمر ، وعليا ــ فى مسألة الأسرى وقبول الفداء . فأشار أبو بكر بقبول الفداء لأسباب رجحت لديه ذلك ووافقه الرسول عليه السلام على رأيه .

لكن عمر خالفهما لأسباب أخرى وأدلة مغايرة ..
أما على فلم يعلن رأيه فى هذا الأمر مع أنه أحد الثلاثة المستشارين .
وإنا لنرى فى ذلك أورع مثل على حرية الرأى وكفالتها بوجوهها الثلاثة :

* موافقة الموافقين ــ بناء على أدلة راجحة وبراهين مقنعة .
* ومعارضة المعارضين ــ بناء على أدلة مخالفة رجحت لديهم .
* وتوقف من لم يرجح لديه دليل حتى لايكون إمعة إذا استجاب لأحدهما بغير دليل يقنعه ويرجح لديه فى موضع الاجتهاد .

ومن رحمة الله بعباده أن نزل الوحى موافقا لرأى المعارضة الحرة الحكيمة .. ليتعلم المؤمنون من إقرار الرسول عليه السلام لهم فى اتخاذ أحد المواقف الثلاثة دون عنت أو تسلطت أن ذلك حق لهم .. وليعلم المؤمنون أيضا

---

(١) يعتقد البعض (الأستاذ محمد رشيد رضا فى مؤلفه « محمد » الطبعة الرابعة سنة ١٩٦١ ص ١٦٣ ود. يعقوب المليجى ــ مبدأ الشورى فى الإسلام ص ٩٠) أنه عليه السلام استشار أصحابه فى ثلاثة مواقف بغزوة بدر ونحن لانوافقهم على هذا الرأى إذ أنه اعتبر رأى ــ الحباب بن المنذر ــ فيما يتعلق بوضع القوات من الماء .. الخ استشارة ومشورة . ولايدخل هذا عندنا فى صورة « الشورى » وإن دخل فى صورة « النصيحة » لرسول الله ﷺ .

أنه قد يكون الصواب فى جانب المعارضين للحاكم حتى ولو كان هو رسول الله ﷺ مادام فى موضع الاجتهاد — وخارج دائرة الوحى — إذ كان يتضرف ببشرية هو فيها سواء مع باقى أفراد الرعية .

٢ — غزوة الأحزاب :

شاور الرسول عليه السلام أصحابه فى أن يصالح المهاجمين على ثلث ثمار المدينة ذلك العام . لكن عارض فى ذلك الصلح ، السعدان — سعد بن معاذ وسعد بن عبادة — فعدل عليه السلام عنه[١] على إنه إذا كانت الشورى — على الخلاف فيما قيل من آراء العلماء فى مدى وجوبها من عدمه — فإننا — أخذا بالقاعدة الفقهية القائلة بـ « أقل ماقيل » وهى من قبيل الإجماع — كما أشرنا من قبل — نقول أنه حتى ولو كانت الشورى مندوبة — فذلك يصلح أساسا سليما لمشروعية حرية الرأى السياسى فى الإسلام . وذلك أنها دائرة بين الواجب والمندوب .. إذ الوجوب بنوعيه ندب وزيادة ، فيكون الإجماع منعقدا على ندبها .

وعلى ذلك يبين بوضوح أن حرية الرأى السياسى فى الإسلام تجد من نصوص القرآن والسنة سندا قويا وأساسا سليما لمشروعيتها .

ثانيا : المناصحة[٢]

١ — أساس مشروعية المناصحة فى القرآن الكريم :

لم يقتصر القرآن الكريم — فى تقريره لحرية الرأى السياسى — على مظهر واحد من مظاهرها فحسب بل تناولها فى مظاهر متنوعة وصور متعددة وذلك شأنه فى تقرير الكثير من المبادىء العامه كما ألفنا[٣] ومن بينها مبدأ المناصحة

---

(١) راجع ذلك وأمثلة أخرى فى رسالة د. يعقوب المليجى — مبدأ الشورى — ص ٩٣ .

(٢) قارن د. مصطفى أبو زيد فهمى — فن الحكم فى الإسلام — ص ٢٧٠ ومابعدها .

(٣) يقول تعالى : ﴿ ولقد صرفنا فى هذا القرآن للناس من كل مثل ﴾ (الإسراء ٨٩) أى ولقد رددنا وكررنا بأساليب مختلفة فى هذا القرآن من كل معنى غريب حسن بديع (راجع — كلمات القرآن — تفسير وبيان — =

التى تتخذ منه حرية الرأى السياسى أحد مظاهرها .

ونستخلص ذلك ــ فى شرع من قبلنا [1] ــ من نصوص القرآن الكريم وهو كما رأينا حجة نقلية علينا فيما لم يؤمر به أو ينه عنه فى شريعتنا .. فما بال ماكان من ذلك يندرج تحت أصل مأمور به على لسان نبينا عليه السلام !! فضلا عن ذلك فإن الله تعالى لم يسقه لنا فى قرآنه هدرا أو تسلية بل لنتعظ به ونعيه .. ﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾ [2]

إن المتتبع لنصوص القرآن الكريم ليجد عرضا لمبدأ المناصحة [3] وتقريرا جليا له فى رسالات الله السابقة على شريعة الإسلام ــ فى سورة الأعراف وذلك على الترتيب التالى :ــ

= للشيخ حسنين مخلوف ص ١٧١ ، ١٧٨ . كما يقول أيضا ﴿ الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثانى ﴾ .. أى مكررا فيه الأحكام والمواعظ والقصص وغيرها . (الزمر ٢٣ ــ نفس المرجع السابق) .

(١) إذا كان الله تعالى قد عمد إلى تكرار الأحكام والمواعظ والقصص فى القرآن الكريم وأمرنا بأن نتدبره فإنما لكى نستخلص الأحكام من قصص من قبلنا وشرعهم فما كان يترتب عليه ثواب ــ ولم تنسخه شريعتنا ــ يثبت حله ويكون كالمأموربه ، وماكان يترتب عليه عقاب ــ ولم تنسخه شريعتنا ــ تثبت حرمته ويكون كالمنهى عنه . ومن جماع ماتقدم يكون شرع من قبلنا حجة علينا ، فلم يسقه القرآن عبثا أو تزيدا بغير مبرر وذلك قوله تعالى : ﴿ ولقد صرفنا فى هذا القرآن للناس من كل مثل وكان الإنسان أكثر شىء جدلا لله ﴾ (الكهف / ٥٤) وكذلك قوله تعالى ﴿ كذب الذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لايشعرون ــ فأذاقهم الله الخزى فى الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون ــ ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون ﴾ (الزمر ٢٥ ــ ٢٧) قال ابن الحصار « قد يتكرر نزول الآية تذكرة وموعظة وقال الزركشى فى البرهان : قد ينزل الشىء مرتين تعظيما لشأنه وتذكيرا عند حدوث سببه وخوف نسيانه » انظر السيوطى فى الإتقان ج ١ ص ١٣٠ .

(٢) سورة محمد / ٢٤ .

(٣) قد يقال أن المناصحة يجب أن تكون من العامة إلى الحكام وهذا لاينطبق على الرسل لعلو مرتبتهم .. ولكن الحقيقة أن الرسل فى معظمهم لم يكونوا ملوكا وحكاما كما لم يكونوا من السادة وذوى السلطان بل كانوا رعاة للأغنام وكانوا برسالاتهم يخاطبون الحكام وذوى السلطان كما كانوا يخاطبون العامة ويسدون النصيحة لهم جميعا .. أما علو مرتبتهم فذلك عند الله تعالى .. ولاتعلو مرتبتهم بين القوم إلا بعد الإيمان بهم والتمكين لهم ، وهذه مرحلة تالية لمرحلة المناصحة التى جاءوا بها ابتداء .

١ ــ **فى قوم نوح** : قوله تعالى ﴿ .. قال ياقوم ليس بى ضلالة ولكنى رسول من رب العالمين ، أبلغكم رسالات ربى وأنصح لكم ..﴾ إلى أن قال ﴿ أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون ﴾ [(١)] ولما كذبوه حاق بهم العذاب . والله تعالى يقول ﴿ فاعتبروا ياأولى الأبصار ﴾ [(٢)] ويقول ﴿ لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب ﴾ [(٣)]

فى قوم هود : ثم عاد جل شأنه فكرر نفس المبدأ على لسان نبيه الكريم « هود » فى حواره مع قومه فقال ﴿ قال ياقوم ليس بى سفاهة ولكنى رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربى وأنا لكم ناصح أمين . أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ﴾ [(٤)]

٣ ــ **وفى قوم ثمود** : وعلى لسان صالح عليه السلام فى قومه « ثمود » يقول :ــ ﴿ فتولى عنهم وقال ياقوم لقد أبلغتكم رسالة ربى ونصحت لكم ولكن لاتحبون الناصحين ﴾ [(٥)]

٤ ــ **وفى قوم مدين** : كما تردد ذلك أيضا على لسان « شعيب » عليه السلام إلى قومه مدين حيث يقول تعالى : ﴿ فتولى عنهم وقال ياقوم لقد أبلغتكم رسالات ربى ونصحت لكم ﴾ [(٦)]

والنصح أمر بالمعروف والإنذار إنكار ونهى عن المنكر ــ وهما فى الحقيقة جوهر حرية الرأى السياسى .

---

(١) الأعراف ٦١ ــ ٦٣ .
(٢) الحشر / ٢ .
(٣) يوسف / ١١١ .
(٤) الأعراف ٦٧ ــ ٦٩ .
(٥) الأعراف ــ ٧٩ .
(٦) الأعراف ــ ٩٣ .

حكم المناصحة :

ونخلص مما تقدم إلى أن القرآن الكريم جاء بنصوص قاطعة فى تقرير المناصحة (وهى أحد مظاهر حرية الرأى السياسى) بل ووجوبها ــ ذلك أننا إذا نظرنا إلى منهج القرآن الكريم فى بيانه للأحكام نجد أنه لم يستعمل أساليب المصطلحات الفقهية للدلالة على الأحكام ، فلم يعبر عن الأفعال التى أوجبها بمادة الوجوب ولا عن الأفعال التى حظرها بلفظ الحرمة فحسب ، بل نراه فى بعض الأحيان يدل على الوجوب بما يترتب على الفعل فى الدنيا أو الآخرة من خير .. كما نراه أحيانا أخرى يدل على الحرمة بما يترتب على الفعل من عقاب فى الدنيا والآخرة [1]

وعلى ذلك فلو أن تلك الأقوام قد امتثلت للنصيحة لنجت جميعا من عقاب الله وعذابه فى الدنيا والآخرة .. ولو أنها كانت قد وعت ماأنذرت به .. وانتهت عنه لما حاق بها عذاب الله وعقابه .

وهذا النصح بالفعل أو الإنذار بالترك ماهو إلا مظهر من مظاهر حرية الرأى السياسى . وفى ذلك يكمن معنى الوجوب للنصح والمناصحة بنص القرآن الكريم صراحة واقتضاء .. ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ﴾[2] كما جاء فى شرع من قبلنا قبل أن تلزمنا به شريعتنا على لسان رسولنا الأمين عليه الصلاة والسلام كما يبين فيما يلى :ــ

٢ ــ فى السنة :

يقول ابن الأزرق[3] فى شأن مبدأ المناصحة وإيجابية فى السنة من الوارد فيه

(١) قارن ــ الشيخ بدران أبو العنين ــ أصول الفقه سنة ١٩٦٢ ص ٥٣ .

(٢) النساء ٨٢ .

(٣) أبو عبد الله بن الأزرق الأنصارى وهو أحد الذين نزل فيهم قوله تعالى ﴿ ولاعلى الذين إذا ماأتوك ﴾ (التوبة / ٩٢ ــ الاتقان ج ٤ ص ١١٦) ف مؤلفه بدائع السلك ف طبائع الملك ــ نقلا عن كتاب : سعيد حوى ــ فصول ف الإمرة والأمير ــ طبعة أولى سنة ١٩٨٣ ــ دار السلام للطباعة والنشر ص ٦٧ ــ ٦٨ .

عن النبى ﷺ أمران :ـــ

أحدهما جعله شرطا فى الدين [1] : ففى الصحيحين عن جابر رضى الله عنه قال : « بايعت رسول الله ﷺ على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة .. والنصح لكل مسلم »

والثانى مفارقة المسلمين بتركة : فعن حذيفة رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ « من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم ، ومن لم يصبح ويمس ناصحا لله ولرسوله ولكتابه ولإمامه ولعامة المسلمين فليس منهم »[2]

وفى هذه النصوص نجد أن واجب النقد لصالح الأمة يمتد إلى سائر المواطنين فهو واجب عام يقوم عليه البناء فى دولة الإسلام .

ففيما يقول الإمام على بن أبى طالب « من واجب حقوق الله على العباد ..

---

(١) راجع قوله عليه السلام « ان الدين النصيحة لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم » رواه مسلم وأحمد وأبو داود والنسائى ، عن تميم الدارى ، والترمذى والنسائى ، عن أبى هريرة ، وأحمد عن ابن عباس . ورمز له السيوطى فى الصغير بالصحة ج ١ ص ٧٩ ، ج ٢ ص ١٨ بلفظ « الدين النصيحة » رواه البخارى فى التاريخ عن ثوبان ،والبزار ، عن ابن عمر ـــ ورمز له أيضا بالصحة .

وفى روايةأخرى عن ثوبان صحيحا بلفظ « رأس الدين النصيحة لله ولدينه ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وللمسلمين عامة » ـــ السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ٢٠ .

وكذا قوله عليه السلام : « المؤمن أخو المؤمن لايدع نصيحته على كل حال » عن ابن النجار (انظر المناوى ـــ الكنوز ج ٢ ص ١٢٤) .

وقوله « إن أحب عباد الله إلى الله أنصحهم لعباده » عن الحسن مرسلا عن زوائد الزهد (السيوطى فى الصغير) ج ١ ص ٨٦ .

وقوله « إن الله يرضى لكم ثلاثا ، أن تعبدوه ولاتشركوا به شيئا ، وأن تعتصموا جميعا بحبل الله ولاتفرقوا ، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم » من حديث رواه أحمد ومسلم عن أبى هريرة ـــ السيوطى ـــ الصغير ج ١ ص ٧٦ وفى رواية أخرى « وأن تصلحوا من ولاه الله أمركم » (نقلا عن السياسة الشرعية ـــ لابن تمية ـــ تحقيق الأستاذين محمد إبراهيم البنا ، ومحمد أحمد عاشور ـــ ص ١٨٦) .

وقوله « ثلاث لايغل عليهن قلب مؤمن ـــ إخلاص العمل لله ، ومناصحة ولاة الأمور ـــ ولزوم جماعة المؤمنين » من حديث للنعمان بن بشير ـــ الحاكم فى المستدرك وأشار إليه ابن تيمية ـــ السياسة الشرعية ص١٨٥ .

(٢) انظر أيضا ـــ القرطبى فى تفسيره لآية ﴿ ليس البر ... ﴾

النصيحة بمبلغ جهدهم »[1] ومن أجل ذلك كان لايعبأ بطلب النصيحة من الرعية فيقول « فأعينونى بمناصحة خلية من الغش سليمة من الريب »[2]

ويقول ابن جماعة « ولاشك أن من وجوه إعانة الإمام على مايقوم به من أعمال وماتحمله من أعباء مصالح الأمة .. وعملا بقوله تعالى ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ﴾ بذل النصح له بحسب القدرة[3] .

وفى ذلك يقول الإمام محمد عبده « إذا اعوج (الامام) قوموه (الملسمون) بالنصيحة والإعذار إليه »[4]

وتأسيسا على ماتقدم يثبت لنا من نصوص القرآن والسنة مشروعية حرية الرأى فى الميدان السياسى فى مظهرها الثانى وهو المناصحة .. كما ترتقى فى حكمها الشرعى لدرجة الوجوب .

ثالثا : طاعة ولى الأمر فى غير المعصية

ولى الأمر :

يقصد بولى الأمر فى الإسلام ـــ من يصل إلى الإمرة عن طريقها الشرعى بالانتخاب أو بالتعيين من أهله ، وكانت له كمالات الأمير ، وأحسن إقامة السياسة الشرعية على من ولاه لله أمرهم ، وقام بحقوق ماكانت الإمرة من أجله . مثل هذا الأمير العدل له فى عنق رعيته حقوق لخصها ابـــن الأزرق فى عشرة .. على رأسها الطاعة والنصيحة ..[5].

---

(١) نهج البلاغة ـــ للشيخ محمد عبده ج ٢ ص ١٩٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٣١ .

(٣) قارن ابن جماعة ـــ تحرير الأحكام ـــ الورقة رقم ١٤ « مخطوط » ، والروضة للنووى ـــ الورقة رقم ٣٠٢ « مخطوط » ـــ وكلاهما نقلا عن د. محمد رأفت عثمان رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى ص ٣٦٨ ، ص ٣٦٩ على التوالى .

(٤) راجع ـــ الإمام محمد عبده ـــ الإسلام والنصرانية ـــ ص ٤٠٠ . وانظر أيضا د. محمد يوسف موسى ـــ نظام الحكم فى الإسلام ـــ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ ص ٧٥ .

(٥) للتفصيل راجع ـــ سعيد حوى ـــ فصول فى الإمرة والأمير ص ١٠٣ ومابعدها وقد أشار إلى ماذكره ابن =

غير أن الشيخ محمود شلتوت يرى أن جعل أولى الأمر هم خصوص الأمراء والحكام سلب المسلمين مبدأ الشورى واتخذ فى كثير من الفترات سبيلا لإخضاع الأمة للحاكم ولو كان غاشما ظالما أو جاهلا مفسدا .. ويخطىء فضيلته كذلك التخريج الذى يرى أن أولى الأمر هم خصوص الفقهاء والمجتهدين.. ويرى رأى الرازى ــ وهواختيار الإمام محمد عبده ــ وعبر عنه بقوله « إن المراد بأولى الأمر هم جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الزعماء الذين يرجع إليهم فى الحاجات والمصالح العامة ، فهؤلاء إذا اتفقوا على حكم أو أمر وجب أن يطاعوا فيه ، شريطة أن يكونوا « منا » وألا يخالفوا أمر الله ولاسنة رسوله التى عرفت بالتواتر وأن يكونوا مختارين فى بحثهم فى الأمر واتفاقهم عليه ، وأن يكون مااتفقوا عليه من المصالح العامة التى لهم سلطان النظر والبحث فيها فلا هو من العقائد ولامن العبادات[1]

ونحن إذ سلكنا مسلكنا المشار إليه نتجنب ماوقع فيه الرأى الثانى من خلط بين مؤسستين متباينتين من مؤسسات الدولة الإسلامية .. هما رئيس الدولة (الأمير) ، وأهل الحل والعقد ــ فلكل منهما صلاحيات واختصاصات مستقلة عن الأخرى ذلك أن أهل الحل والعقد هم الذين يرشحون الأمير لمنصبه بعد التحقق من اتصافه بكمالات معينة أو يقومون بتعيينه حسب الأحوال .. ثم يقومون بمراقبته فى إقامة السياسة الشرعية والقيام بحقوق ماكانت الإمرة من أجله ..

أما الأمير ــ العدل ــ فهو سلطة الأمر والنهى تحقيقا لما كانت الإمرة من أجله وتحت رقابة أهل الحل والعقد .. بل وسائر الرعية .. ومن ثم وجبت له الطاعة ..

= الأزرق فى كتابه « بدائع السلك فى طبائع الملك » وذكر حقوق الأمير العدل على رعيته وهى الطاعة ، النصيحة ، دفع حقوق المال إليه ومساعدته إذا لم تف هذه الحقوق ، الدعاء له ، ألا يدعى عليه ، ألا يخرج عليه ، ألا يطعن فيه ، ألا يفتات بين يديه ، ألا يكتم عنه مايجب أن يصل إليه ، أن يحسن التأدب معه .

(١) الشيخ محمود شلتوت ــ الإسلام عقيدة وشريعة ص ٣٧٣ .

الأساس الشرعي لطاعة ولي الأمر ومدى وجوبها :

إن المستقرىء لنصوص الإسلام يجد أنه قد أقام المجتمع الإسلامي على أساس من طاعة الله ورسوله ــ ثم طاعة ولي الأمر فيما لايتعارض مع أوامر الله ورسوله أو نواهيهما وذلك امتثالا لأمر الله تعالى وتحقيقا لمعنى الولاية الذى يستلزم الطاعة والامتثال كي لاتتفرق كلمة المسليمن ولايتعرض منصب الإمارة للاستهانة فيضطرب حبل الأمن ويختل النظام في الدولة ..

يقول ابن عابدين في حاشيته [1] ، أن له (الإمام) علينا واجب الاحترام مالم يفسق ، وواجب الطاعة مالم يأمر بمعصيه .

ويعلق البعض على ذلك بقوله « .. وهكذا في حق كل أمير إمرته شرعية »

وكون كل واحد من أفراد الأمة مأمورا بالاقتداء بالإمام لاينافيه وجوب عرض أفعال هذا الإمام وأوامره على الشريعة للتحقق من وجود شرط الطاعة [3] فإن وافقتها هذه الأفعال والأوامر فالاقتداء بالإمام وامتثال أمره واجب وإلا فلا اقتداء به ولاامتثال لأمره . وهذه الطاعة وهذا الامتثال سنده كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام .

أولا : من كتاب الله تعالى قوله :

﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ [4] فأمر الله بطاعته

---

(١) المرجع السابق لسعيد حوى ويذكر عن ابن عابدين صورة في باب الجهاد تعتبر استثناء من أصل وجوب الطاعة وهي مالإذا أمر الأمير أمرا رأى الأكثر أنه ضرر فعندئذ نتبع رأى الأكثرية ولايطاع الأمير في الضرر (حاشية ابن عابدين على الدر المختار والمعروفة) « برد المحتار » .

(٢) سعيد حوى ــ نفس المصدر ص ٢٠٦ .

(٣) شبه عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ نفسه في قيادة أمر المسلمين بأنه كولي اليتيم فأعطانا بذلك ميزانا ومعيارا نتبين به الحدود التي تحد تصرفات الأمير في حق الأمة ، وذلك أن تصرفات ولي اليتيم مقيدة بصالح اليتيم ، ومن ثم كانت تصرفات ولاة الأمور مقيدة بمصلحة الرعية سواء في السلم أو في الحرب وفي كل مجالات الحياة . بحيث إذا خرجت التصرفات عن هذا الإطار يقينا ــ كان للأمة منع التصرف ــ (انظر ــ سعيد حوى ــ فصول في الإمرة والأمير ص ٢٠٧ .

(٤) النساء / ٥٩ .

وطاعة رسوله ينسحب مباشرة واستقلالا على العباد ، أما طاعة ولى الأمر فشرطها أن تكون متمشية مع طاعة الله وطاعة رسوله وهذا مايشير إليه عطف « أولى الأمر » فى الآية على « الرسول » إدخالا لطاعتهم ضمن طاعة الله وطاعة رسوله . وذلك أن الآية الكريمة كررت فعل الطاعة عند الأمر بطاعة الرسول إيذانا باستقلال أوامره بوجوب الطاعة وإن لم تكن ظاهرة من أوامر الكتاب الكريم .

ومفاد ذلك أنه فى حالة ما إذا خرج ولى الأمر على أحكام الرسول وأمر بما فيه معصية لله أو لرسوله (كجور أو ظلم) فلا تلزم طاعته ومقتضى ذلك مشروعية نقد أوامر الحاكم إثباتا لعدم تحقق شرط الطاعة .. غير أن له حق الرد وبيان أن أوامره تتفق مع الشريعة حتى تلزم طاعته .

ثانيا : **ومن السنة** : قوله عليه السلام :

١ ــ « السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب أو كره مالم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع عليه ولاطاعة »[(١)]

٢ ــ « سيلى أموركم من بعدى رجال يعرفونكم ماتنكرون ، وينكرون عليكم ماتعرفون فمن أدرك ذلك منكم ، فلا طاعة لمن عصى الله عز وجل »[(٢)]

٣ ــ « لاطاعة لبشر فى معصية الله »[(٣)]

٤ ــ « لاطاعة فى معصية إنما الطاعة فى المعروف »[(٤)]

٥ ــ « من أمركم من الولاة بمعصية فلا تطيعوه »[(٥)]

---

(١) الشيخان وأحمد والأربعة عن ابن عمر ورمز السيوطى لصحته ــ الجامع الصغير ج ٢ ص ٣٨ ، البخارى ج ٢ ص ٤٠ ــ وفى رواية أخرى عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال « طاعة الإمام حق على المرء المسلم مالم يأمر بمعصية » .. الحديث الجامع الصغير ج ٢ ص ٥٣ ورمز لصحته .

(٢) الطبرانى والحاكم فى المستدرك ــ عن عبادة بن الصامت ورمز السيوطى لصحته فى الجامع الصغير ج ٢ ص ٣٦ ــ ٣٧ .

(٣) أخرجه ابن أبى شيبة عن على كرم الله وجهه عن النبى ﷺ ــ نقلا عن الدكتور محمد سلام مدكور ــ الإباحة ص ٣٢٩ وقد أشار إلى ابن القيم ــ أعلام الموقعين ج ١ ص ٣٩ .

(٤) البخارى ، أحمد ــ انظر المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٦٩ .

(٥) أحمد بسنده عن أبى سعيد ورمز السيوطى لصحته ــ الجامع الصغير ج ٢ ص ١٦٧ .

٦ ـ « طاعة الإمام حق على المرء المسلم مالم يأمر بمعصية الله فإذا أمر بمعصية الله فلا طاعة له »(١)

وهذا ماكان أبو بكر يترجم له بقوله « أطيعونى ماأطعت الله ورسوله فيكم فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم »(٢)

مما تقدم تكون دلالة النصوص على مشروعية حرية الرأى السياسى واضحة جلية .. فى صورتها الراهنة وهى رقابة الرعية لأعمال الإمام وأوامره للتحقق من توافر مطابقتها للشرع قبل الامتثال لها والطاعة .. إذ أن القاعدة أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب(٣) .

وفى ذلك يقول الإمام محمد عبده « ثم هو (الإمام) مطاع مادام على الحجة ونهج الكتاب والسنة .. والمسلمون له بالمرصاد فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه »(٤)

رابعا : التأمين من الخوف والجوع ذريعة إلى حرية الرأى السياسى

الخوف والجوع شبحان بغيضان إذا تراءى للإنسان أحدهما أوكلاهما ـ أو جثما عليه ، كمما فاه ، وسلباه حرية القول .. فهما بذلك ذريعة إلى تحكم الحكام واستبدادهم بالرأى وقتل الرأى الآخر . ولذلك كان التأمين منهما شرطا رئيسيا لحقوق الإنسان والمواطن وتمتعه بممارستها منذ أن أعلنت حقوق الإنسان على أثر الثورة الأمريكية ـ فى الشرائع الوضعية .

---

(١) البيهقى فى شعب الإيمان عن أبى هريرة ورمز السيوطى لصحته فى الصغير ج ٢ ص ٥٣ .

(٢) ابن تيمية : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص ٢٤ .

(٣) فى هذا المعنى انظر د. عبد الرزاق السنهورى ـ الخليفة ص ١٨٣ .

(٤) الإمام محمد عبده ـ الإسلام والنصرانية .

غير أنه كان للإسلام ــ كدأبه ــ سبق فى هذا المضمار .. فلقد جعل الإسلام من تأمين المواطن من الخوف والجوع ، واجبا على الحاكم والرعية على سواء .. وفى ذلك يمن الله على عباده بقوله ﴿ فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴾ [1] كما قال فى حديث قدسى « ياابن آدم لاتخافن من ذى سلطان مادام سلطانى باقيا .. وسلطانى لاينفد أبدا .. ياابن آدم لاتخش من ضيق الرزق وخزائنى ملآنة .. وخزائنى لاتنفد أبدا .. ياابن آدم خلقت السماوات والأرض ولم أعى بخلقهن أيعيينى رغيف عيش أسوقه إليك » .. [2] وتلك قضية إيمانية أساسية ترجم عنها الرسول عليه السلام بقوله : « ليس المؤمن بالذى يشبع وجاره جائع إلى جنبه » [3] فضلا عن أنه عليه السلام لم يكن يروع لديه ناقد أوصاحب رأى مخالف حتى ذلك الذى كان يتهمه فى الصدقات « ومنهم من يلمزك فى الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون » [4]

ومن بعده عليه السلام لم يكن يروع لدى الخلفاء الراشدين صاحب رأى مخالف ولم يكن يمنع لديهم أحد من الرعية من حقه فى الفىء .

ويؤثر من عهد كتبه الإمام على بن أبى طالب للأشتر النخعى لما ولاه مصر وأعمالها قال .. ثم الطبقة السفلى من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحق رفدهم ومعونتهم وفى الله لكل (لكل طبقة من الجند والخراج والقضاة .. الخ) سعة ، ولكل على الوالى حق بقدرما يصلحه [5] . وفضلا عن ذلك كان يقول

---

(١) سورة قريش .

(٢) حديث قدسى انظر ــ الشيخ محمد متولى الشعروى ــ معجزة القرآن ج ١ ص ١٢٨ .

(٣) البخارى فى الأدب ، والطبرانى ، الحاكم فى المستدرك والبيهقى ــ عن ابن عباس صححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٣٥ ، وفى رواية أخرى « ماءامن بى من بات شبعانا وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم به » البزار والطبرانى عن أنس وحسنه السيوطى ــ المرجع نفسه ج ٢ ص ١٤١ .

(٤) التوبة / ٥٨ وللتفصيل راجع ــ الشيخ ــ محمد أبو زهرة ــ تنظيم الإسلام للمجتمع ص ١٩٧ .

(٥) نهج البلاغة ــ الشيخ محمد عبده ج ٣ ص ٩١ .

« إن الله سبحانه فرض فى أموال الأغنياء أقوات الفقراء فماجاع فقير إلا بما متع به غنى والله تعالى سائلهم عن ذلك »[(١)] وخلاصة القول : أن الإسلام أمن سائر أفراد الرعية من الخوف والجوع [(٢)] باعتبار ذلك التأمين ذريعة لتحرر الفرد — من ذل الخوف والحاجة — وقدرته على إبداء رأيه فى حرية تامة فى مواجهة أصحاب السلطان .

وليس بخاف أن الذريعة إلى الواجب ، واجب فتحها — فيما يقول الإمام مالك لأن المصلحة مطلوبة [(٣)].

ولم يكتف الإسلام بذلك بل أغلق أيضا ذريعة الظلم[(٤)] والاستبداد[(٥)] بالرأى فكان بذلك يضع أساسا قويا لمشروعية حرية الرأى السياسى .

---

(١) المصدر السابق ج ٤ ص ٧٨ .

(٢) وفى ذلك كتب الإمام على بن أبى طالب وصية لمن يستخدمه على الصدقات جاء فيها : « انطلق على تقوى الله وحده لاشريك له ، ولاتروعن مسلما ، ولاتجتازن عليه كارها ، ولاتأخذن منه أكثر من حق الله فى ماله ، فإذا قدمت على الحى فانزل بمائهم من غير أن تخالط أبياتهم ، ثم امض إليهم بالسكينة والوقار حتى تقوم بينهم فتسلم عليهم ولاتخدج (تبخل) بالتحية لهم .. ثم تقول .. عباد الله .. أرسلنى إليكم ولى الله وخليفته لآخذ منكم حق الله فى أموالكم .. فهل لله فى أموالكم من حق فتؤدونه إليه ؟ فإن قال قائل .. لا .. فلا تراجعه ، وإن أنعم لك منعم (أى قال لك : نعم) فانطلق معه من غير أن تخيفه أو توعده أو تعسفه أو ترهقه ، فخذ ماأعطاك من ذهب أو فضة . فإن كان له ماشية أو إبل ، فلا تدخلها إلا بإذنه فإن أكثرها له . فإذا أتيتها فلا تدخل عليها دخول متسلط عليه ولاعنيف به ، ولاتنفرن بهيمة ولاتفزعنها ولاتسوءن صاحبها فيها ، واصدع المال صدعين (قسمين) ثم خيره .. فإذا اختار فلا تعرض لما اختاره .. فلا تزال كذلك حتى يبقى مافيه وفاء لحق الله فى ماله . فاقبض حق الله منه ، فإن استقالك فأقله (فإن ظن فى نفسه سوء الاختيار وأن ماأخذت منه للزكاة أكثر مما فى يده وطلب الإعفاء من هذه القسمة فأعفه منها واخلط وأعد القسمة) ثم اخلطهما ثم اصنع مثل الذى صنعت أولا حتى تأخذ حق الله فى ماله (— انظر نهج البلاغة — الشيخ محمد عبده ج ٣ ص ٢٣ — ٢٤ تلك كانت سياسة الخليفة تأمر بتقوى الله وتمنع من ترويع المسلم أو ظلمه .. وتعمل على رخائه .. وحفظ كرامته . حتى الحيوان يوصى بالرأفة به فما بال الإنسان !!

(٣) رجع — د. محمد سلام مدكور — أصول الفقه ص ١٧٩ .

(٤) فى تحريم الظلم والحث على مقاومته انظر فيما يلى بحث مقاومة الظلم .

(٥) انظر قوله تعالى ﴿ ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ﴾ (آل عمران ١٥٩) .

ونظير هذا الأسلوب فى الإسلام ماكان بشأن تحرير العبيد .. إذ أغلق روافد الرق وفتح منافذ الحرية ووسعها . فكان بذلك أيضا يضع الأساس القوى لتحرير العبيد .

خامسا : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[1]

أساس مشروعية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الإسلام

أ ــ فى القرآن الكريم :

١ ــ وصف الله تعالى الأمة بما وصف به نبيها[2] حيث قال ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾[3] .

وظاهر معناه أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والإيمان بالله ، هى علة تميز هذه الأمة على الناس كافة ، بأن كانت خير أمة على الإطلاق . والملاحظ من تقديم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، على الإيمان بالله ، تعظيم الشأن . ذلك لأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتوجه أثره فى الغالب إلى مصلحة الجماعة الإسلامية ، أما الإيمان بالله فتغلب فيه مصلحة الفرد .. والقاعدة رجحان المصحلة العامة على المصالح الفردية .. ولما كان الإيمان بالله واجبا على كل مؤمن فيتحقق وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من باب أولى .

---

(١) لتفصيل أوفى فى شأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر راجع المؤلف القيم للأستاذ / السيد جلال العمرى بنفس العنوان نقله إلى العربية محمد أجمل أيوب الإصلاحى ــ شركة الشعاع للنشر ــ بالكويت شركة السلام العالمية ــ مطبعة التقدم بالمنيرة ــ مصر سنة ١٩٨٠ . ولمزيد من الآيات راجع المعجم الفهرسى لألفاظ القرآن الكريم ــ وضعه محمد فؤاد عبد الباقى ــ مؤسسة جمال للنشر ــ بيروت ص ٧١٩ مادة « المنكر » ــ وننوه إلى أننا سنفصل البحث فى هذه الصورة نظرا لأهميتها وتطابقها تماما مع حرية الرأى فى الميدان السياسى فى الديموقراطية الغربية .

(٢) يعنى وصفه الذى جاء بالآية الكريمة ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ... » ١٥٧ الأعراف .

(٣) آل عمران / ١١٠ .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ (١)

ولما كان الخطاب بصيغة الأمر ، فقد أفاد الوجوب حيث لم يصرفه عن ذلك صارف

٣ ـ قوله تعالى فى صفات المؤمنين ﴿ يؤمنون بالله واليوم الآخر ﴾ ﴿ ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ (٢).. وظاهرهُ وجوب هذه الصفات فى المؤمنين .

٤ ـ قوله تعالى فى ذلك المقام أيضا ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله ﴾ (٣)

وفيه تقديم لفريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على فرائض ثابتة هى أركان الإسلام كإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بل وطاعة الله ورسوله بإطلاق مما يفيد فرضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ب ـ فى السنة :

تنوعت أساليب السنة الشريفة فى إيجاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتوكيده وتعظيم شأنه على النحو التالى :

أولا : نفرت من تركه وإهماله بأحاديث كثيرة نذكر منها قوله عليه السلام :

١ ـ « ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا ويأمر بالمعروف وينه عن المنكر » (٤)

---

(١) آل عمران / ١٠٤ ويفسر الرسول عليه السلام معنى الخير فى هذه الآية بقوله « الخير : اتباع القرآن وسنتى » (أخرجه ابن مردويه عن أبى جعفر الباقر معضلا ونقله السيوطى فى الإتقان ج ٤ ص ٢٥٠ .

(٢) آل عمران ١١٤ .

(٣) التوبة ٧١ .

(٤) أحمد والترمذى عن ابن عباس ورمز له السيوطى بالحسن ـ الجامع الصغير ج ٢ ص ١٣٨ ويستفاد التنفير من شدة الجزاء .

٢ ـ « لما وقعت بنوا إسرائيل فى المعاصى نهتهم علماؤهم فلم ينتهوا .. فجالسوهم فى مجالسهم وواكلوهم وشاربوهم ، فضرب الله قلوب بعضهم ببعض ولعنهم على لسان دواد ، وعيس بن مريم . وذلك قول الله ﴿ لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بماعصوا وكانوا يعتدون ـ كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه لبئس ماكانوا يفعلون ﴾

٣ ـ « بئس القوم قوم لايأمرون بالقسط ، وبئس القوم قوم لايأمرون بالمعروف ، ولاينهون عن المنكر » (٢)

٤ ـ « إذا اعظمت أمتى الدنيا نزعت منها هيبة الإسلام ، وإذا تركت الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حرمت بركة الوحى » (٣) .

وفى هذه الصور من العقاب الشديد على الترك إيجاب للفعل وبيان لفرضيته وهو مايعبر عنه الأصوليون بأنه فى اقتران الفعل أو الترك بالجزاء بيان للحكم .

ثانيا : ندبت السنة إلى فعله والحضّ عليه بأحاديث كثيرة نذكر منها قوله عليه السلام

١ ـ « الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر شهيد » (٤)

٢ ـ « سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره (أى بالمعروف) ونهاه (أى نهاه عن المنكر) فقتله » (٥)

وهذه الشهادة دليل على الندب إذ لم يثبت أن الشهادة فريضة من الفرائض .

---

(١) الترمذى وأبو داود وابن ماجه واللفظ للترمذى وقال « حسن غريب » . ، المائدة ٧٨ .

(٢) رواه ابن حبان من حديث جابر بسند ضعيف ورواه ابن معبد فى كتاب الطاعة والمعصية ، الغزالى فى الإحياء ص ١١٩٤ .

(٣) الحكيم عن أبى هريرة وضعفه السيوطى فى الجامع الصغير ج ١ ص ٣١ .

(٤) ابن عساكر عن على وصححه السيوطى ج ٢ ص ٧٢ المرجع السابق .

(٥) الحاكم فى المستدرك والضياء عن جابر وصححه السيوطى نفس المرجع ج ٢ ص ٣٥

٣ ــ « إن الله تعالى لم يبعث نبيا ولاخليفة إلا وله بطانتان .. بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر .. وبطانة لاتألوه خبالا .. ومن يوق بطانة السوء فقد وقى »(١)

٤ ــ « إن من أمتى قوما يعطون مثل أجور أولهم .. ينكرون المنكر »(٢)
والملاذ بذلك الأجر مندوب إليه لعدم الدليل على فرضيته .

٥ ــ « الآمر بالمعروف كفاعلة »(٣)

٦ ــ « مامن رجل ينعش بلسانه حقا (أمرا بمعروف أو نهيا عن منكر) فعمل به من بعده إلا أجرى عليه أجره إلى يوم القيامة ثم وفاه الله تعالى ثوابه يوم القيامة »(٤)

والدليل على ندبه أن من يأتى الفعل يثاب وبمفهوم المخالفة من لم يأته لم يثب كما أنه لم يأثم .

ثالثا : أوجبت السنة فعله صراحة : بأحاديث كثيرة وفى ذلك فصل الخطاب ــ ونذكر من ذلك قوله عليه السلام :ــ

١ ــ « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان »(٥) وفى رواية أخرى « فإن لم يستطع فبقلبه وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل »(٦)

---

(١) البخارى فى الأدب والترمذى عن أبى هريرة وصححه السيوطى ج ١ ص ٧٢ .

(٢) أحمد عن رجل وحسنه السيوطى ج ١ ص ٩٩ .

(٣) الديلمى ــ انظر المناوى فى الكنوز على هامش الجامع الصغير للسيوطى ج ١ ص ٩٤ .

(٤) أحمد ــ عن أنس وتوقف السيوطى عن وصفه ــ الجامع الصغير ج ٢ ص ١٥٠ .

(٥) متفق عليه ، أبو داود ، الطبرانى ، والترمذى والنسائى وأحمد ــ راجع ــ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ــ نشرهُ . س ونسنك ، الدكتورى . ب . فنسنج ج ٢ (خب ــ سنر) مطبعة بريل ــ ليدن سنة ١٩٤٣ .

(٦) أحمد ومسلم ورمز له السيوطى بالصحة فى الجامع الصغير ج ٢ ص ١٧١ ، الرازى فى أحكام القرآن ج ٣ ص ٢ ومابعدها وقال الإمام على « أن من رأى عدوانا يعمل به ومنكرا يدعى إليه فأنكره بقلبه =

وإذا كان التغيير المطلوب تغييرا باليد أى بالفعل فإنه لايمكن عقلا أن يصار إليه إلا إذا استغرق المرحلة السابقة عليه وهى مرحلة التغيير باللسان (إنكار المنكر) كما أنه لايمكن أن يصار إلى التغيير باللسان إلا إذا استغرقت المرحلة السابقة على ذلك[1] أيضا (وهى التغيير بالقلب ـــ وهو فى استطاعة الجميع) فدل ذلك على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على كل من رآه بالوسيلة المستطاعة .

وهنا نشير إلى نكتة بليغة فى استعمال الحديث للفظ « رأى » ولم يستعمل لفظ علم أو سمع .. أو نحوه .. والرؤية تعنى القرب من المنكر وإمكان التأثير عليه فى التغيير بالوسيلة المستطاعة على النحو الوارد بالحديث .

٢ ـــ « مروا بالمعروف وإن لم تفعلوه وانهوا عن المنكر وإن لم تجتنبوه كله »[٢] .

٣ ـــ « والذى نفسى بيده لتأمرنّ بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه فتدعونه فلا يستجيب لكم »[٣]

= فقد سلم وبرىء » (يقول الإمام محمد عبده فى شرحه لذلك « برىء » من الإثم وسلم من العقاب إن كان عاجزا) ومن أنكره بلسانه فقد أجر وهو أفضل من صاحبه ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هى العليا وكلمة الظالمين هى السفلى فذلك الذى أصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونور فى قلبه اليقين » وقال : ومنهم تارك لإنكار المنكر بلسانه وقلبه ويده فذلك ميت الأحياء .. وماأعمال البر كلها ، والجهاد فى سبيل الله ـــ عند الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا كنفثة فى بحر لجى وإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لايقربان من أجل ولاينقصان من رزق وأفضل من ذلك كله كلمة حق عند إمام جائر « نهج البلاغة ج ٤ ص ٨٩ ، ص ٩٠ .

(١) قارن ـــ سعيد حوى ـــ فصول فى الإمرة والأمير ص ٤٦ حيث يقول : « إن سوء الطاعة تظهر أولا فى الأعين ثم فى الألسنة ثم فى تحريك الأيدى بالمجاهرة » .

(٢) عن أنس ـــ السيوطى المرجع السابق ج ٢ ص ١٥٥ ـــ ١٥٦ وقال (حديث حسن) .

(٣) الترمذى ـــ الطبعة الهندية ص ٣٩ عن حذيفة وقال : حديث حسن . وأشار إليه ابن تيمية فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـــ ص ٣ كما ورد فى وصية على بن أبى طالب للحسن والحسين لما ضربه ابن ملجم قوله : « .. والله .. الله فى الجهاد بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم فى سبيل الله ولاتتركوا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فيولى عليكم شراركم ثم تدعون فلا يستجاب لكم » (نهج البلاغة ج ٣ ص ٧٧) .

ـــ « ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون ـــ فمن كره برىء ومن أنكر سلم ، ولكن من رضى وتابع »[1]

٥ـــ « أقم الصلاة ، وأد الزكاة ، وصُم رمضان ، وحج البيت واعتمر ، وبر والديك وصل رحمك وأمر بالمعروف وانه عن المنكر ، وزل مع الحق حيث زال »[2]

٦ ـــ « أهل المعروف فى الدنيا هم أهل المعروف فى الآخرة ، وأهل المنكر فى الدنيا هم أهل المنكر فى الآخرة .. وأول من يدخل الجنة هم أهل المعروف »[3]

٧ ـــ « كلام ابن آدم كله عليه لاله ، إلا أمراً بمعروف أو نهيا عن منكر أو ذكراً لله عز وجل »[4]

وفى هذه الأحاديث نلحظ إما أمرا بالفعل مقرونا بأفعال أخرى علم وجوبها من الدين على وجه الجزم سواء تقدمها تارة لبيان عظم شأنه أو توسطها أوجاء فى مؤخرتها مما لايخرجه عن دائرة الوجوب المجزوم به .. أو جاء طلب الفعل مقورنا بثواب عظيم لاينبغى لمسلم التهاون فى طلبه أو جاء تركه مقرونا بعقاب شديد لم يكن لمسلم إلا أن يبذل وسعه للإفلات منه .. فدل كلاهما على وجوب الفعل وتحريم تركه . وفضلا عن ذلك فقد ذكر ابن القيم أن بذل منافع البدن تجب عند الحاجة وذكر من بينها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[5].

---

(١) مسلم ، أبو داود ـــ عن أم سلمة ورمز السيوطى لصحته ـــ الجامع الصغير ج ٢ ص ٣٢ الحديث يدل على أن من كره بقلبه فقد برىء من الإثم وأن من أنكر مما هو أكثر من الكراهية فى القلب .. أى باللسان ـــ فقد تحققت له السلامة والنجاة .. ثم عقب بعكس الكراهية والإنكار ... فإن لم يتحقق قدر من الإنكار ولو بالقلب يعد سكوت المسلم مشاركة فى الإثم المرتكب وتتحقق مسئوليته فى الفقهين الوضعى ـــ والإسلامى وهو مايعبر عنه بالجريمة بالترك أو الامتناع .

(٢) البخارى فى التاريخ ، المستدرك ـــ عن ابن عباس ـــ وصححه السيوطى ـــ المرجع السابق ـــ ج ١ ص ٥٣ ويلاحظ أن كل ماذكر من الأوامر واجبات على المسلم .

(٣) نقله السيوطى بسنده عن أم سلمة وقال حديث صحيح ـــ الجامع الصغير ج ٢ ص ٤٦ .

(٤) الترمذى وابن ماجه والمستدرك ـــ عن أم حبيبة ورمز لصحته السيوطى المرجع نفسه ج ٢ ص ٩٧ .

(٥) ابن القيم ـــ الطرق الحكمية ـــ تحقيق د. محمد جميل غازى سنة ١٩٧٧ ـــ ص ٣٧٨ .

ومن حيث ثبت مشروعية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لوجوبها[(١)] وفرضيتها على المسلمين نصا . فتبعا لذلك تتحقق مشروعية حرية الرأى السياسى فى الإسلام لأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أعم منها وأشمل وهى لاتعدو أن تكون صورة من صوره المتعددة .

حكم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

لانجد أحدا من العلماء المتقدمين أو المتأخرين لم يجعل الأمر بالمعروف ــ والنهى عن المنكر أساسا للدين ، وفريضة عظيمة من فرائض الأمة الإسلامية . وفيما يلى نسوق بعضا من آراء كبار الفقهاء والمفسرين فى تأييد هذه القضية فلقد سئل الإمام على عن الإيمان فقال « الإيمان على أربع دعائم .. على الصبر واليقين ، والعدل ، والجهاد » وعد من شعب الجهاد ــ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فيقول « فمن أمر بالمعروف شد ظهور المؤمنين ومن نهى عن المنكر أرغم أنوف المنافقين »[(٢)]

قال الضحاك « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة من فرائض الله كتبها الله على المؤمنين »[(٣)]

ويقول الجصاص[(٤)]: « أكد الله تعالى فرض الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى مواضع من كتابه وبينه رسول الله ﷺ فى أخبار متواترة عنه فيه وأجمع السلف وفقهاء الأمصار على وجوبه »

---

(١) لاخلاف بين العلماء فى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة ولكنهم اختلفوا فيما بينهم على تكييفها الصحيح أفرض عين هى أم فرض كفاية ،على تفصيل بينهم (راجع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ــ السيد جلال الدين العمرى ــ المرجع السابق ــ ص ٣٣ ومابعدها .)

(٢) نهج البلاغة ج ٤ ص ٧ ، ٨ .

(٣) انظر فتح القدير ــ للكمال بن الهمام ــ المطبعة الأميرية ١٣١٥ هـ ج ٢ ص ٣٦٣ .

(٤) انظر فتح أحكام القرآن للجصاص أبو بكر أحمد بن على الرازى الحنفى ــ المطبعة البهية بمصر ١٣٤٧ هـ ج ٢ ص ٥٩٢ .

وقال ابن حزم [1] « اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بلا خلاف بين أحد منهم » .

وقال النووى [2] « قد تطابق على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .. الكتاب والسنة وإجماع الأمة » .

ويقول الشوكانى [3] « وجوبه (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) ثابت بالكتاب والسنة وهو من أعظم واجبات الشريعة وأصل عظيم من أصولها »

ويقول الغزالى فى مستهل بحثه فى هذا الشأن [4] « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو القطب الاعظم فى الدين وهو المهمة التى ابتعث الله لها النبيين أجمعين » ثم بدأ الباب الأول بقوله « الباب الأول فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفضيلته والمذمة فى إهماله وإضاعته ــ ويدل على ذلك بعد إجماع الأمة عليه وإشارات العقول السليمة إليه ــ الآيات والأخبار والآثار »

ويقول ابن تيمية [5] « إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصل من الأصول العامة فى الإسلام ، وبه كمال الإسلام ، وأنه هو الذى أنزل الله به كتبه وأرسل به رسله » كما أنه يقول فى موضع آخر [6] « كل طائفة خرجت على شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين ، وإن تكلمت بالشهادتين .. » ويضرب لذلك مثلا بقوله « فإذا أقروا

---

(١) انظر ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ــ مطبعة التمدن سنة ١٣٢١ هـ ج ٤ ص ١٧١ .

(٢) النووى : محى الدين أبو زكريا يحيى ــ شرح صحيح مسلم ــ أصح المطابع بدلهى سنة ١٣٤٩ هـ ج ١ ص ٥١ .

(٣) الشوكانى : محمد بن على بن محمد ــ فتح القدير ــ الجامع بين فنى الرواية والدراية من علم التفسير سنة ١٣٤٩ هـ ج ١ ص ٣٣٧ .

(٤) الغزالى : أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ــ إحياء علوم الدين ــ دار الكتب العربية بمصر سنة ١٣٣٤ هـ ج ٢ ص ٢٦٩ .

(٥) ابن تيميه : تقى الدين أبو العباس أحمد بن تيميه الحرانى ــ مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٦ هـ ج ٤ ص ١٨١ .

(٦) ابن تيميه ــ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص ٥ .

بالشهادتين وامتنعوا عن الصلوات الخمس وجب قتالهم حتى يصلوا .. كذلك إن امتنعوا عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وجهاد الكفار إلى أن يسلموا أو يؤدوا الجزية عن يد وهم صاغرون »

الخلاف حول تحديد نوعية[(1)] وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

انقسم العلماء فى تحديد نوعية وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى فريقين ونشير فيما يلى بإيجاز إلى أهم الحجج التى استند إليها كل منهما :ـــ

---

(١) قال العلاف ابن بدران الحنبلى فى بيان الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية : « ففرض الكفاية وفرض العين مشتركان فى التعبد والمصلحة والفرق بينهما أن المقصود فى فرض الكفاية تحصيل المصلحة التى تضمنها فمن أى شخص حصلت كان هو المطلوب ، وفى فرض العين تعبد الأعيان بفعله » (انظر ـــ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ـــ إدارة الطباعة المنيرية بمصر لابن بدران : عبد القادر أحمد بن مصطفى الدمشقى ـــ ص ١٠٣ ـــ ١٠٤) .

كما قال الشيخ عبد العلى : محمد بن نظام الدين الأنصارى (فواتح الرحموت ـــ شرح مسلم الثبوت ـــ طبع مع المستصفى من علم الأصول بالمطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٢٢ هـ ج ١ ص ٦٣) قال « المقصود من الإيجاب قد يكون إتعاب المكلف بالاشتغال به كما فى الأركان الأربعة ، وقد يكون المقصود شيئا آخر يجب لأجله مايحصل المقصود بحصوله ، فإذا حصل المقصود لايبقى الواجب واجبا كالجهاد فإنه إنما وجب لإعلاء كلمة الله تعالى فإذا أتى به البعض حصل الإعلاء وسقط الوجوب » .
وبعد ماأجمعوا على هذا الفرق بين فرض الكفاية وفرض العين اختلفوا هل يجب فرض الكفاية على الناس كلهم ويسقط بأداء بعضهم ، أم يجب على بعضهم لاغير ، فذهب معظم العلماء إلى الأول ورجحوه بينما ذهب بعض المحققين كالرازى والشاطبى وابن السبكى إلى الثانى .
ثم اختلف الفريق الثانى هل يتعين الذين تعود عليهم مسئولية فرض الكفاية أم لا ؟ فقال ابن السبكى إن المذهب المختار أن هذا البعض الذى تجب عليه فرض الكفاية مبهم غير معين إذ لادليل على تعيينه فمن قام به سقط الفرض بفعله ، وقيل أن البعض معين عند الله تعالى غير أن الفرض يسقط بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره عنه ، وقيل أن البعض ، من قام به ـــ لسقوطه بفعله (انظر جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلى وحاشية البنانى ج ١ ص ١٨٦ ـــ ١٨٧) ويرى الشاطبى أن فرض الكفاية لايجب إلا على من يصلح للقيام به « الموافقات فى أصول الشريعة ج ١ ص ١٧٦ ـــ ١٧٩ تحقيق وتعليق د. عبد الله دراز) .

أولا : القائلون بأنه فرض كفاية : وهو رأى الجمهور [1]

يقول الألوسى [2] « إن العلماء اتفقوا على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من فروض الكفاية ولم يخالف ذلك إلا النزر اليسير » وبمسايرة حجج أغلبية العلماء نجد أظهرها :

١ ـــ فى الآيتين ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ [3] ، والآية ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾ [4]

يقول ابن العربى المالكى أن الآيتين « دليل على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية » [5] وعلل ذلك بأن الآية الأولى توجب وجود طائفة [6] فى الأمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر . والثانية تدل على أنه عمل

---

(١) يلاحظ أن كلمة « الجمهور » تشمل من يرى أن فرض الكفاية فرض على الجميع ويسقط بأداء بعضهم ومن يذهب إلى أنه لايكون فرضا إلا على البعض .

(٢) انظر الألوسى : شهاب الدين السيد محمود الألوسى البغدادى : روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى ـــ إدارة الطباعة المنيرية بمصر ج ٤ ص ٢١ .

(٣) آل عمران / ١٠٤ .

(٤) آل عمران / ١١٠ .

(٥) ابن العربى : القاضى محمد بن عبد الله المالكى ـــ أحكام القرآن ـــ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣١ هـ ج ٢ ص ١٢٢ .

(٦) فسر هذا الفريق كلمة « أمة » فى الآية الكريمة ﴿ ولكتن منكم أمة ... ﴾ الآية .. بأنها طائفة .. والحقيقة أن كلمة ﴿ أمة ﴾ جاءت فى القرآن الكريم على أربعة معان ..
فجاءت تعنى فردا فى قوله تعالى ﴿ إن إبراهيم كان أمة ﴾ النحل / ١٢٠ .
كما جاءت بمعنى طائفة فى قوله تعالى ﴿ ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون ﴾ ـــ القصص / ٢٣ ، وكذا قوله تعالى : ﴿ وقطعناهم اثنتى عشرة أسباطا أمما ﴾ ـــ الأعراف / ١٦٠ .
وجاءت بمعنى مجتمع أعم وأشمل من الطائفة وهو المتبادر من كلمة « أمة » كما فى قوله ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين ﴾ .. ـــ البقرة / ٢١٣ وقوله ﴿ كذلك أرسلناك فى أمة قد خلت من قبلها أمم ﴾ الرعد / ٣٠ ، وقوله ﴿ إن هذه أمتكم أمة واحدة ﴾ / ٩٢ ـــ الأنبياء .
كما جاءت بمعنى مدة من الزمن فى قوله ﴿ وقال الذى نجا منهما وادكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله ﴾ = (يوسف / ٤٥) .

يتعلق بالأمة كلها .. فعلم من ذلك أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإن كان فرضا على الأمة كافة ولكن يسقط عنها إذا قام به بعض أفرادها :

ويرى معظم المفسرين [1] أن « من » فى الآية الأولى للتبعيض ممايدل على أن القيام بمهة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر غير واجب على كل فرد ، إنما يجب على بعض الأفراد .

يقول القاضى البيضاوى ، والزمخشرى : « من للتبعيض لأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من فروض الكفاية » [2] ..

ويقول الجصاص فى هذه الآية :

« وحقيقة تقتضى البعض دون البعض فدل على أنه فرض على الطافة ، إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين » [3]

وفصل الغزالى القول فى ذلك وزاد القضية بيانا وإيضاحا فقال « فيها

= والقاعدة أنه لايصار إلى المجاز (معنى الفرد أو الطائفة) إلا بقرينة ولاقرينة هنا بل إن المستظهر لكافة الآيات والأحاديث النبوية (انظر ماتقدم) ليجد تعزيزا لهذا النظر وصرفا لكمة أمة فى هذه الآية عن معنى الطائفة وهو المجاز . كماأنه تؤيدنا فى ذلك ترجمة معانى القرآن الكريم ــ انظر القرآن المجيد مع ترجمة معانيه إلى اللغة الإنجليزية ص ٤٥ إذ جاء فى ترجمة الآية / ١٠٤ من سورة آل عمران ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ..﴾ مانصه Let there be one nation of you calling to good and bidding to honour and fordidding dishonour ولو كانت أمة فى هذا الآية تعنى « طائفة » لكانت ترجمتها كلمة Party كما جاء فى ترجمة معانى الآيات ٦٩ ، ٧٢ ، ١٥٤ من سورة آل عمران ــ نفس المصدر .

(١) قارن ــ فخر الدين الرازى ــ مفاتيح الغيب ــ التفسير الكبير ج ٣ ص ١٩ ، القرطبى الجامع لأحكام القرآن ج ١ ص ١٢٨ ، الحوت : محمد درويش البيروتى ــ أسنى المطالب فى أحاديث مختلف المراتب ج ٤ ص ١٧٩ ، الخطاب : محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربى ــ مواهب الجليل على مختصر خليل ج ٣ ص ٣٢٨ .

(٢) انظر ــ الكشاف عن حقائق التنزيل ــ مطبعة الليس بكلكته (الهند) للزمخشرى ــ أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر ج ١ ص ٢٢٤ ومن الغريب أن يحتج بالنتيجة لإثبات الدليل مع أن المفروض العكس .

(٣) الجصاص ــ أحكام القرآن ج ٢ ص ٣٥ .

(الآية) بيان أنه فرض كفاية لافرض عين ، وأنه إذا قام به أمة أسقط الفرض عن الآخرين إذ لم يقل « كونوا كلكم آمرين بالمعروف بل قال : « ولتكن منكم أمة » فإذاً مهما قام به واحد أو جماعة سقط الحرج عن الآخرين » [1]

٢ ـ والدليل الثاني على كون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية أن هذا العمل يتطلب كفاية عالية ومواهب ممتازة .. وتفطن بالغ للأحوال النفسية والطبائع المختلفة ومعرفة دقيقة لمواطن القول وأساليب العمل مع بعد نظر وثقوب فكر وحصافة رأى ومن البين أن هذه الصفات لايتحلى بها كل فرد مما يوجب ألا يكون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض عين » [2]

ثانيا : القائلون بأنه فرض عين :

ـ وهؤلاء لايسلمون بأن الآية الكريمة ﴿ ولتكن منكم أمة ﴾ الآية ـ تنص على أنه فرض كفاية ، فليست « من » عندهم للتبعيض فحسب ولكها قد تكون لبيان الجنس ـ وقال قوم أنها جاءت على سبيل المجاز كما فى قوله تعالى ﴿ يغفر لكم من ذنوبكم ﴾ [3] والظاهر أن الآية لاتعنى أن الله تعالى يغفر بعض ذنوبكم فمعنى الآية الأولى عندهم ـ لتكونوا أمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر .

كما أنه باستظهار الآيات الأخرى ومنها قوله تعالى ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾ نجد أن الإيمان بالله واجب عينى على كل مسلم ومن باب أولى الأمر بالمعروف والنهى عن

---

(١) الغزالى ـ إحياء علوم الدين ج ٢ ص٢٦٩ .

(٢) السيد جلال العمرى ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ ص ٣٦ ، ٣٧ وقد أشار إلى قول الزمخشرى لأنه لايصلح إلا من علم المعروف والمنكر وكيف يترتب الأمر فى أقامته وكيف يباشر . فإن الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر ، وربما عرف الحكيم فى مذهبه وجهله فى مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر ، وقد يغلظ فى موضع اللين ويلين فى موضع الغلظة ، وينكر على من لايزيده إنكاره إلا تماديا أو على من الإنكار عليه عبث » ـ الكشاف ج ١ ص ٢٢٤ .

(٣) الجصاص أحكام القرآن ج ٢ ص ٣٥ .

المنكر لتقدمه عليه وأيضا ماجاء من قوله تعالى فى صفات المؤمنين ﴿ يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [1] وفى قوله تعالى ﴿ فلما نسوا ماذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء .. ﴾ [2] وهذا عام فى أن كل من ينهى عن المنكر تتحقق له النجاة .. وكذا قوله ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله ﴾ [3] وكل ماذكر من الواجبات العينية فكذا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

إن السنة الشريفة بينت بوضوح وجلاء أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على كل مسلم وذلك قوله عليه السلام « ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا ويأمر بالمعروف وينه عن المنكر » . [4]

٢ ــ أما أنه لايمكن أن يؤدى فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا أصحاب العلم فلا يصح لأن كل مسلم يعرف الأمور الأساسية للدين كوجوب الصلاة والصيام وحرمة الخمر فلا يحتاج الأمر فى ذلك إلى كفاية علمية ممتازة ــ ولاشك أن رجلا عاديا لايستطيع ــ ولاينبغى له ــ أن يدلى بدلوه فى القضايا العلمية والأمور التى تتطلب البحث والتحقيق .

يقول الشسيخ محمد عبده فى تفسير الآية الكريمة ﴿ ولتكم منكم أمة ...﴾ المفروض الذى ينبغى أن يحمل عليه خطاب التنزيل هو أن المسلم لايجهل مايجب عليه وهو مأمور بالعلم والتفرقة بين المعروف والمنكر .. على أن المعروف عند إطلاقه يراد به ما عرفته العقول والطباع السليمة ، والمنكر ضده وهو ماأنكرته العقول والطباع السليمة ... وإنما المرشد إليه ــ مع سلامة الفطرة

---

(١) آل عمران ١١٤ .

(٢) الأعراف / ١٦٥ .

(٣) التوبة / ٧١ .

(٤) راجع ماتقدم فى السنة .

ـــ كتاب الله وسنة رسوله المنقولة بالتواتر والعمل . وهو ما لايسع أحد جهله ، ولايكون المسلم مسلما إلا به . فالذين منعوا عموم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر جوزوا أن يكون المسلم جاهلا لايعرف الخير من الشر ولايميز بين المعروف والمنكر ، وهو لايجوز دينا»(١)

ثالثا : المحققون التوفيقيون :

قد أوردنا أظهر الحجج عند الفريقين بإيجاز ، لكن رأى البعض أنها ليست بعيدة عن الخطأ والضعف كل البعد ، ولاعالجت المشكلة على الوجه الصحيح . وقالوا إن علماء آخرين قد أصابوا فى معالجتها .

يقول الشاطبى فى آخر بحثه لهذه القضية . « وقد يصح أن يقال إنه واجب على الجميع على وجه من التجوز أن القيام بهذا الغرض قيام بمصلحة عامة ، فهم مطلوبون بسدها على الجملة ، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة وذلك من كان أهلا لها ، والباقون إن لم يقدروا عليها ـــ قادرون على إقامة القادرين .. فمن كان قادرا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها . ومن لايقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها .. فالقادر إذاً مطلوب بإقامة الفرض ، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر إذ لايتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة من باب ما لايتم الواجب إلا به ـــ وبهذا الوجه يرتفع مناط الاختلاف ـــ فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر »(٢).

وكما تحل ـــ بما قاله الشاطبى ـــ مشكلة وجوب فرض الكفاية على الأمة كلها أو بعض أفرادها ، كذلك ينتهى الجدل حول كون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية أو فرض عين . ومن هذه الوجهة نظر الشيخ محمد عبده فى المسألة فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عنده فرض عين ، وقد فسر

---

(١) تفسير القرآن الحكيم ـــ دار المنار بمصر سنة ١٣٦٥ هـ ج ٢ ص ٣٧ .

(٢) الشاطبى ـــ الموافقات ج ١ ص ١٧٨ ـــ ١٧٩ تحقيق وتعليق الشيخ عبد الله دراز المطبعة الرحمانية بمصر وراجع أيضا ص ١٧٦ « التعليق الثانى » للدكتور عبد الله دراز .

الشيخ محمد عبده الآية الكريمة ﴿ ولتكن منكم أمة ﴾ بعد تسليمه بأن « من » فيها للتبعيض ــ وهو من حجج القائلين بفرض الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على الكفاية ــ تفسيرا يجعل منه فرض عينى مع كونه فرض كفاية .. فيقول :

« بقى علينا بيان معنى الآية على القول بأن « من » للتبعيض .. وتقدير الكلام ــ ولتكن منكم طائفة متميزة تقوم بالدعوة ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والمخاطب بهذا جماعة المؤمنين كافة . فهم المكلفون أن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة ــ فهنا فريضتان إحداهما على جميع المسلمين ، والثانية على الأمة التى يختارونها للدعوة ولايفهم معنى هذا حق الفهم إلا بفهم معنى لفظ « الأمة » وليس معناه الجماعة كما قيل وإلا لما اختير هذا اللفظ ، والصواب أن « الأمة » أخص من « الجماعة » فهى الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء فى بنية الشخص .. والمراد بكون المؤمنين كافة مخاطبين بتكوين هذه الأمة لهذا العمل هو أن يكون لكل فرد منهم إرادة وعمل فى إيجادها وإسعادها ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة حتى إذا رأوا منها خطأ أو انحرافا أرجعوها إلى الصواب » .[1]

تعقيب :

ولئن فصلنا القول فى حجج كل فريق ــ على ماسبق ــ إلا أن هناك بعض الملاحظات يجدر أن نشير إليها :ــ

١ ــ القول بأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية ــ وهو قول الجمهور ــ لا يغير فى حكم وجوبه ولايختلف فى حقيقته عن فرض العين . فلا يصح مازعم بعضهم من الاختلاف بين حقيقة واجب العين وواجب الكفاية .

---

(١) رشيد رضا ــ السيد محمد ــ تفسير المنار ج ٤ ص ٣٦ .

يقول الآمدى :

« لافرق عند أصحابنا بين واجب العين والواجب على الكفاية من جهة الوجوب لشمول حد الواجب لهما .. إلا أن واجب العين لايسقط بفعل الغير ، بخلاف واجب الكفاية ، وغايته الاختلاف فى طريق الإسقاط ، وذلك لايوجب الاختلاف فى الحقيقة »(1)

٢ ــ يختلف فرض الكفاية عن فرض العين باختلاف شخصية المخاطب المكلف به . بمعنى أنه يجب فرض الكفاية ، على الشخصية المعنوية للجماعة كافة من حيث هى جماعة تتميز فى اعتبارها عن الأفراد المكونين لها . ويكون ذلك أظهر فيما يتعلق بتحقيق المصلحة العامة وأداء حق الله الخالص أو مافيه الحقان ــ حق الله وحق العباد ــ ولكن حق الله فيه غالب ويسقط الواجب بقيام بعض الأفراد به .. وتأثم الجماعة كلها إذا لم يقم به أحد(2) بينما يجب فرض العين على كل فرد باعتباره شخصية مستقلة عن غيره من الأفراد ، كما أنها مستقلة أيضا عن الشخصية الاعتبارية للجماعة .. ويكون ذلك أظهر فى الحقوق والواجبات الفردية التى لايتوقف أداؤها على غير الفرد ولاتسقط إلا بأدائه هو أو أداء الغير عنه ــ فى البعض .. كما فى الديون ، والحج وبعض العبادات المفروضة عليه بفرديته ــ والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ــ بالنظر إلى سعته وشموله واختلاف مادته ــ يمكن أن يكون فرضا على الكفاية فيما يتعلق بالمصلحة العامة والتى تخاطب بها الجماعة ككل وتحتاج إلى كفاية علمية ممتازة أو قدرات خاصة . مثلما يكون فرض عين إذا كانت مادة الأمر أو النهى فى استطاعته إذ لاتكليف إلا بمستطاع .

(1) الآمدى : سيف الدين أبو الحسن على بن أبى على بن محمد الآمدى ــ الإحكام فى أصول الأحكام ــ مطبعة المعارف بمصر سنة ١٣٣٢ هـ ص ١٤١ ــ ١٤٢ .

(2) قارن الشيخ عبد العلى الأنصارى وهو يحدد الواجب على الكفاية بقوله « الواجب الذى من شأنه أن يثاب الآتون ولايعاقب التاركون ــ إذا أتى به البعض ــ وإن لم يأت أحد يعاقب الكل » انظر مؤلفه .. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ــ طبع مع المستصفى من علم الأصول المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٢٢ هـ ١ ص ٦٢ ــ ٦٣ .

٣ ـــ أى الفرضين أفضل ؟ يقول جلال الدين المحلى[(١)] « المتبادر إلى الأذهان ـــ وإن لم يتعرضوا له فيما علمت ـــ أن فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كل مكلف فى الأغلب .

وزعمه ـــ أى فرض الكفاية ـــ .. أبو إسحق الإسفراييني وإمام الحرمين وأبوه الشيخ محمد الجوينى ، أفضل من فرض العين ، لأنه يصان بقيام البعض به ، الذى يكفى قيامهم جميع المكلفين بالخروج عن الإثم المركب على تركهم له ، وفرض العين إنما يصان بالقيام به عن الإثم ، القائم به فقط » .

ومن هذه الناحية تتضاعف كثيرا أهمية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القول بأنها فرض كفاية .

٤ ـــ إذا كانت الأمة الإسلامية ـــ مع كونها وحدة دينية ـــ خاضعة لفوارق حضارية وجغرافية كثيرة تفترق ـــ طبعا ـــ شتى جماعاتها وطوائفها ـــ فى ظروفها وأوضاعها وملابساتها وقضاياها ومشكلاتها .. فليس فى وسع فرد أو طائفة واحدة أن تقوم بهذه المهمة العظيمة الشاملة فى داخل الأمة وخارجها قياما تاما .. ولايمكن ذلك إلا إذا قام بها جماعات كثيرة فى أقطار ومناطق مختلفة .. مراعين الظروف التى تخص منطقتهم والأحوال والملابسات التى تحيط بهم .. وقد أرشد القرآن الكريم إلى منهج هذا العمل فقال :

﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾[(٢)] .

٥ ـــ إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع كونه فرض كفاية عند الجمهور يصير فرض عين فى مواطن كثيرة نذكر بعضها فيما يلى :ـــ

---

(١) جلال الدين المحلى ـــ شرح جمع الجوامع ص ١٨٥ ـــ ١٨٦ .

(٢) التوبة ١٢٢ ، وقال البيضاوى : القاضى ناصر الدين عبد الله البيضاوى ـــ فى تفسيره هذه الآية « فهلا نفر من كل جماعة كثيرة كقبيلة وأهل بلدة ، جماعة قليلة ... ليجمعوا غاية سعيهم ومعظم غرضهم من الفقه إرشاد القوم وإنذارهم » (انظر ـــ أنوار التنزيل وأسرار التأويل) .

١ ــ هو فرض عين على من تنصبه الدولة الإسلامية للقيام به .. يقول نظام الدين النيسابورى « إن نصب لذلك رجل واحد تعين عليه بحكم الولاية .. وهو المحتسب »[(١)]

٢ ــ إذا كان المعروف فى موضع تطمس معالمه ، والمنكر يقترف فيه ، ولايعرف ذلك إلا رجل . تعين عليه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . يقول ملا على القارى « إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية إن علم به أكثر من واحد وإلا فهو فرض عين على من رآه »[(٢)].

٣ ــ إذا احتاج الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى جدال واحتجاج ومناقشة كان فرض عين على من يصلح لذلك ــ يقول ابن العربى المالكى :ــ

« الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية .. وقد يكون فرض عين إذا عرف المرء من نفسه صلاحية النظر والاستقلال بالجدال أو عرف ذلك منه »[(٣)].

٤ ــ إذا كان أحد يقدر على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولايقوم به غيره فهو فرض عين عليه ــ يقول ابن تيمية :ــ

« وهو فرض على الكفاية ، ويصير فرض عين على القادر الذى لم يقم به غيره »[(٤)]

وفى معناه يقول الغزالى :

« إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب وإن فرضه لايسقط مع القدرة إلا بقيام قائم به »[(٥)].

---

(١) غرائب القرآن ورغائب الفرقان على هامش ابن جرير ج ٤ ص ٣٠ ــ وقارن ذلك بدور الهيئات والمجالس النيابية والمحلية فى الأنظمة الحديثة .

(٢) ملا على : على بن سلطان محمد القارى الحنفى ــ المبين المعين لفهم الأربعين ص ١٨٩ ــ المطبعة الجمالية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ .

(٣) ابن العربى ــ أحكام القرآن ج ١ ص ١٢٢ .

(٤) ابن تيمية ــ الحسبة فى الإسلام ص ٣٧ .

(٥) الغزالى ــ إحياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٧٤ .

تأويل صحيح لآية كريمة ورد شبهة

ولن يكمل هذا البحث حتى نقف على قوله تعالى ﴿ ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لايضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾ [(1)].

وكلمات الآية توهم بادىء ذى بدء بأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لاحاجة إليه أصلا — فضلا عن وجوبه — وحسب الإنسان لنجاته وفلاحه أن ينصرف إلى نفسه فيصلحها ويزكيها . ولكن أجمع المفسرون على أن هذا التفسير لهذه الآية تفسير غير صحيح لأنه يعارض كثيرا من نصوص القرآن والسنة ..

والحق أن الآية المذكورة تبشر المؤمنين الذين استقاموا على الحق فى بيئة كافرة مشركة ودأبوا على القيام بالدعوة إلى الدين ، بأن القوى المعادية لهم لاتستطيع أن تنال منهم أو تمسهم بسوء إذا لم تفتر هممهم واعتصموا بحبل الله تعالى وعضوا على دينه بالنواجز ولم يحيدوا عنه قيد أنملة .. وليس فيها مايشير إلى أن فلاح المؤمنين غير منوط بفريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » [(2)].

ولقد ذهب البعض فى تفسير هذه الآية إلى نكتة لطيفة هى أن الآية تقول :— أن المؤمنين لن ينال منهم الضالون شيئا إذا كانوا مهتدين . وإنما يكون الإنسان مهتديا إذا لم يقتصر على إصلاح نفسه ، بل يسعى لإصلاح غيره والذى يترك

---

(1) المائدة — ١٠٥ .

(٢) قال السيوطى فى الإتقان ج ٤ ص ٢٥٣ : « وأخرج الترمذى — وصححه — عن أبى أمية السفيانى قال : أتيت ثعلبة الخشنى فقلت كيف تصنع فى هذه الآية ؟ قال : أية آية ؟ قلت قوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لايضركم من ضل إذا اهتديتم« قال : أما والله لقد سألت عنها خبيرا ، سألت عنها رسول الله ﷺ قال : ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر ، حتى إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة ، وإعجاب كل ذى رأى برأيه .. فعليك بخاصة نفسك ودع العوام » .

وأخرج أحمد والطبرانى وغيرهما عن أبى عامر الأشعرى قال : سألت رسول الله ﷺ عن هذه الآية فقال « لايضركم من ضل من الكفار إذا اهتديتم »

السعى لذلك فإنه حائد عن قصد السبيل مهما كان صالحا متورعا فى ذاته .. وحقا إن ماذهبوا إليه ليس نكته دقيقة فحسب بل يمثل روح الكتاب والسنة .

قال الزمخشرى فى تفسير الآية :
« ليس المراد ترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فإن من تركهما مع القدرة عليهما فليس بمهتد وإنما هو بعض الضلال الذين فصلت الآية بينهم وبينه »[(١)].

وقال العلامة أبو السعود :
« لايتوهمن أنه فيه رخصة فى ترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع استطاعتهما كيف لا ومن جملة الاهتداء أن ينكر على المنكر حسبما تفى به الطاقة »[(٢)].

وبه قال الجصاص ولفظه :
« ومن الإهتداء اتباع أمر الله فى أنفسنا وفى غيرنا ، فلا دلالة فيها إذا على سقوط فرض الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »[(٣)] ومن قبل قال أبو بكر الصديق رضى الله عنه فى خطبة له :

« أيها الناس إنكم لتتلون آية من كتاب الله وتعدونها رخصة .. والله ماأنزل الله فى كتابه أشد منها » وقرأ قوله تعالى :ــ
﴿ يأأيها اللذين آمنوا عليكم أنفسكم لايضركم من ضل إذا اهتديتم » وقال :ــ
« والله لتأمرنّ بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمنكم الله منه بعقاب »[(٤)]
وفى رواية أخرى « يأيها الناس إنكم لتقرأون هذه الآية وتضعونها على غير

---

(١) الكشاف ج ١ ص ٣٨٦ .

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ص ١٩٩ ــ ٢٠٠ على هامش مفاتيح الغيب للرازى : فخر الدين محمد ــ المطبعة العامرة الشرقية بمصر سنة ١٣٠٨ هـ ــ نقلا عن العمرى ــ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص ٢٩ .

(٣) الجصاص ــ أحكام القرآن ج ٢ ص ٥٩٢ ــ المطبعة البهية بمصر سنة ١٣٤٧ هـ .

(٤) محمد بن جرير الطبرى ــ جامع البيان فى تفسير القرآن ــ المطبعة الميمنية بمصر سنة ١٣٢١ هـ ج ٧ ص ٦٠ .

ماوضعها الله »
سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إن الناس إذا رأوا المنكر بينهم فلم ينكروه يوشك أن يعمهم الله بعقابه »[1] وبالجملة فإن هذه الآية لاتنفى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أبدا بل تؤكد فرضيته أبلغ التأكيد ولم يشك أحد من العلماء فى ذلك إلى يومنا هذا[2]

ومن جماع ماتقدم تثبت مشروعية حرية الرأى السياسى فى الإسلام فى صورة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . بل إننا لنجد جوهر تلك الحرية فى ماعرفناه من فرض العين فى المواد التى تدركها العقول السليمة وفرض الكفاية فى المواد التى تتطلب كفاية علمية ممتازة .. وهما صورتان لما يعرف فى الأنظمة الديموقراطية الحديثة بالاستفتاء الشعبى والديموقراطية النيابية بل إننا لنجد صورة تلك الديموقراطية غير المباشرة بحق فيما رآه الشاطبى والدكتور عبد الله دراز والإمام محمد عبده ــ عندما قرروا أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على الآمر وأن من كان قادرا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها ومن لايقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها .

سادسا : مقاومة الظلم[3]

إن مقاومة الظلم هى إحدى الصور العديدة التى عالج فيها الإسلام حرية

---

(١) مسند أحمد ــ ج ١ ص ٩ ورواه أيضا أبو داود والترمذى وابن ماجة والنسائى وغيرهم .
(٢) نقل السيوطى ــ فى الإتقان ج ٣ ص ٧٩ ــ عن ابن العربى قوله « ومن عجيبه أيضا (يقصد المنسوخ) آية أولها منسوخ وآخرها ناسخ ، ولانظير لها ، وهى قوله تعالى : « عليكم أنفسَكُم لايضركم من ضل إذا اهتديتم » يعنى الأمر بالمعروف والنهى عن النكر .. فهذا ناسخ لقوله « عليكم أنفسكم » ونستطيع أن نجد فى قول الشافعى شاهدا لذلك إذ يقول : =
« وحيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها .. وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن والسنة (وقال : وقد بسطت فروع هذه المسألة فى شرح منظومة جمع الجوامع فى الأصول) « ولقد سبق أن وقفنا على بيان السنة لهذه الآية منذ قليل .
(٣) يعتقد الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى أن « مقاومة الظلم » ليست حرية من الحريات أو حقا من =

الرأى السياسى ، وهى فى رأينا صورة خاصة تتميز عن غيرها بكونها حرية رأى مشفوعة بالعمل على تحقيقه ، متجاوزة بذلك حد التعبير اللفظى .. ومن ثم فهى حرية رأى .. وزيادة .

الخلاف حول مبدأ مقاومة الظلم :

إن الفقه قد انقسم بصدد هذا المبدأ (مقاومة الظلم) إلى أربعة مدارس :

أولا : مدرسة أهل الصبر :

وهم جمهور أهل السنة ويرون وجوب الصبر على جور الإمام واستندوا فى ذلك إلى عديد من الآيات والأحاديث النبوية الشريفة.(١)

ثانيا : مدرسة أهل السيف :

وهم يرون وجوب مقاومة الإمام الجائر حتى ولو استدعى الأمر شهر السيف فى وجهه والخروج عليه . واستندوا هم أيضا إلى العديد من الآيات والأحاديث النبوية الشريفة.(٢)

ويذكر ابن حزم أن على هذا الرأى طوائف من أهل السنة وعلى رأسهم على ابن أبى طالب وكل من كان معه ، وعائشة رضى الله عنها وطلحة والزبير وكل الذين كانوا معهم من الصحابة ، والأئمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك والشافعى ، وشريك ، وداود ، وجميع المعتزلة ، والخوارج والزيدية ، ونستطيع أن نضيف إليهم عمر وأبا بكر من قبله.(٣)

يقول ابن حزم فى معرض استدلاله لهذا الرأى أنه لما كانت مجموعة

= الحقوق العامة (هكذا) .. مع أنه قد نص عليها إعلان حقوق الإنسان سنة ١٧٨٩ فى فرنسا) ــ تلك الحقوق التى قصرها على الحرية ــ الملكية ــ المساواة » ـوإنما يعتبرها جزاءا متطرفا على انتهاك السلطات لتلك الحقوق الفردية . راجع مؤلفة المبادىء الدستورية ص ٣٥١ .

(١) ، (٢) للاستزادة راجع ــ د . على محمد جريشة ــ المشروعية الإسلامية العليا ص ٣١٧ . ومابعدها .

(٣) راجع التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين من هذا البحث .

الأحاديث الأولى (يقصد التى يستند إليها أهل الصبر) توافق معهود الأصل فهى تتفق مع طبيعة المرحلة الأولى التى لم يؤمر فيها المسلمون بقتال ، وكانت مجموعة الأحاديث الثانية (يقصد التى يستند إليها أهل السيف) قد جاءت بشريعة زائدة وهى القتال والخروج ، فإن المجموعة الثانية ناسخة للأولى .. ومن قال بغير ذلك فقد قفا ما ليس له به علم.(١)

ويوافق ابن حزم فى رأيه مجموعة من المحدثين(٢) ويقدم بعضهم أدلة أخرى .

ثالثا : وهنا رأى وسط بين الرأيين السابقين فقد قال قوم بالجواز دون الوجوب . وهم فى ذلك يستندون إلى مسلك بعض الصحابة الذين لم يشاركوا فى الخروج على علىّ بن أبى طالب وفى الوقت نفسه لم ينكروا على من خرج ، فعبروا بذلك عن إباحة الخروج أو مقاومة الحاكم.(٣)

رابعا : وقال قوم بالجمع(٤) بين أدلة الصبر وأدلة السيف ، فقالوا بأنهم يأخذون بأحاديث (أهل الصبر) وأدلتهم كلها إذا كان الخروج على الشرعية ، دون الكفر البواح .

وكذلك بأحاديث الخروج « أهل السيف » كلها إذا بلغ الخروج على الشرعية حد الكفر البواح .

---

(١) راجع ابن حزم ــ الفصل فى الملل والاهواء والنحل ج ٤ ص ١٧١ ومابعدها .

(٢) نذكر منهم الشيخ محمد عبده ــ الإسلام والنصرانية ص ٦٥ ، للشيخ رشيد رضا ــ الخلافة والإمامة ص ٤٣ د . عبد الوهاب خلاف ــ السياسة الشرعية ص ٥٨ ، د . عبد الرزاق السنهورى ــ الخلافة ص ١٨٣ بالفرنسية د . محمد يوسف موسى ــ نظام الحكم فى الإسلام ، د . أحمد هريدى ــ نظام الحكم فى الإسلام ص ١٤٠ ، محمد أسد خان ــ منهاج الإسلام فى الحكم ص ١٤٣ ــ ١٤٦ وغيرهم .

(٣) القاضى بن محمد عبد الله بن مسلم الكنانى ــ العقد المنظم للحكم فيما يجرى بين أيديهم من العقود والأحكام ج ٢ ص ١١٣ نقلا عن رسالة الدكتور فتحى عبد الكريم . نظرية السيادة ص ٣١٤ .

(٤) قارن الكمالين ابن الهام ، وابن أبى شريف ــ المسامرة شرح المسايرة ص ١٧٢ ــ ١٧٣ د . على محمد جريشة المشروعية الإسلامية العليا ص ٣٢٧ ومابعدها .

الرأى المختار :

ونظرا لما رأينا ــ فيما تقدم ــ من وجوب إنكار المنكر .. فإننا نرى أن وجوب مقاومة الظلم تكون أوجب ــ من باب أولى ــ وبذا تسقط عنها الإباحة التى عبر عنها أصحاب الرأى الثالث .

فضلا عن أنه لما كان الرأى الثانى يبنى على أساس نسخ أدلة أهل الصبر .. وكان النسخ ــ فيما يقول ابن الحصار ــ بحق ــ إنما يرجع فيه إلى نقل صريح عن رسول الله ﷺ .. أو عن صحابى يقول آية كذا نسخت آية كذا .. كما أنه قد يحكم به عند وجود التعارض المقطوع به من علم التاريخ ليعرف المتقدم والمتأخر ، فإنه كما يقول أيضا ــ لايعتمد فى النسخ قول عوام المفسرين ، بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صريح ، ولامعارضة بينة ، لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرر فى عهده ﷺ ، والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأى والاجتهاد [1] لذلك فإننا لانذهب مذهب ابن حزم ومن وافقه فى أن أدلة وجوب « مقاومة الظلم » ناسخة لأدلة الصبر على الأذى .

كما أننا نرى فى الاقتصار على أدلة أهل الصبر والتزامه على إطلاقه ، خنوعا واستضعافا غير متصور فى شريعة الإسلام التى أقامت بناءها على الإيجابية والتحذير من السلبية . [2] وأن الله ورسوله ما كان ليرضى بأن يظهر الظلم ويسود الجور ويكتفى المسلمون بالصبر والدعاء .. الأمر الذى يجعلنا نستبعد الاقتصار على أدلة أهل الصبر على وجه مطلق . أما الرأى الرابع الذى قال بالجمع بين رأى أهل الصبر ورأى أهل السيف وإعمال أدلة كل ، على أن تعمل أدلة الصبر فى مادون الكفر البواح ، وتقتصر أدلة السيف فى حالة ظهور الكفر

---

(١) قارن ــ السيوطى فى الإتقان ج ٣ ص ٨١ .

(٢) يقول تعالى « فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعا فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شىء » ابراهيم ــ ٢١ .

ويقول أيضا « فيقول الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعا فهل أنتم مغنون عنا نصيبا من النار » غافر ــ ٤٧ .

البواح ، فإننا نرى أنه قد حجر واسعا .. وخرج بالنصوص الثابتة والصحيحة عن مقتضاها .

وعلى ذلك يكون الرأى عندنا هو الجمع بين أدلة الرأيين وهو إذا أمكن لزم . إذ الإعمال أولى من الإهمال . لكن أساس الجمع عندنا أن مقاومة الظلم من باب « المنسأ » فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون . وفى حالة الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى .

وبهذا يضعف مالهج به كثيرون من أن أدلة الصبر منسوخة بأدلة السيف .. وليس كذلك ، بل هى من المنسأ بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله فى وقت ما لعلة تقتضى ذلك الحكم ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر ، وليس بنسخ . إنما النسخ الإزالة للحكم حتى لايجوز امتثاله.(١)

أساس مقاومة الظلم :

وبعد فإن هذه الصورة الفريدة تستند فى مشروعيتها إلى العديد من النصوص سواء من القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة ، أو ما حفظه لنا التاريخ من تطبيقات الخلفاء الراشدين فترة حكمهم وهو بمثابة النص فى الموضوع فضلا عن كونه إجماعا معتبرا .
ونشير فيما يلى إلى بعض الأدلة :

أ ــ من القرآن الكريم :

١ ـ قوله تعالى ﴿ .. قال إنى جاعلك للناس إماما ، قال ومن ذريتى ، قال لاينال عهدى الظالمين ﴾(٢) « يقول القرطبى إن جماعة من الفقهاء قد استدلوا بهذه الآية على أن الإمام يكون من أهل العدل والإحسان والفضل والقوة على القيام بذلك وهو الذى أمر به النبى ﷺ وهو يقول « .. ألا ينازعوا الأمر أهله »

---

(١) قارن السيوطى فى الإتقان ج ٣ ص ٦٨ .
(٢) البقرة ــ ١٢٤ .

فأما أهل الفسوق والجور والظلم فليسوا له بأهل لقوله تعالى : ﴿ لاينال عهدى الظالمين ﴾ ولهذا خرج ابن الزبير والحسين بن على رضى الله عنهم ، وخرج خيار أهل العراق وعلماؤهم على الحجاج ، وأخرج أهل المدينة بنى أمية وقاموا عليهم »[1].

٢ ــ قوله تعالى : ﴿ والذين إذا أصابهم البغى (الظلم) هم ينتصرون .. وجزاء سيئة سيئة مثلها .... ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ماعليهم من سبيل ، إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم ﴾[2]

والحديث هنا فى صفات المؤمنين ويبين الله تعالى أن من صفاتهم أنهم إذا وقع عليهم الظلم حق لهم أن ينتصروا لأنفسهم ويدافعوا عن حقوقهم فلا لوم ولاتثريب على من يدرأ الظلم عن نفسه لأن الله تعالى يكره المؤمن المستضعف ويحب له العزة والكرامة والآية الكريمة تؤكد فى درء الظلم ــ على التزام المؤمن بعدم العدوان [3].. والتزامه كذلك بالمماثلة فى الجزاء . إن الخنوع للظلم والتقاعس عن درئه مذلة تفتح باب الشر لأن طبع الإنسان الظلم والبغى والعدوان فإذا لم يزجر عنه تمادى فيه ..

---

(١) نقلا عن الأستاذ الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى ــ فن الحكم فى الإسلام ص ٢٥ .

(٢) الشورى ــ ٣٩ ــ ٤٢ . انظر التفسير الفريد للدكتور محمد عبد المنعم الجمال ج ٣٧ ص ٢٨٠٦ ــ ٢٨٠٧ .

(٣) ويقول تعالى « فلاعدوان إلا على الظالمين » « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم » البقرة ١٩٣ ــ ١٩٤ وظاهر المعنى مشروعية درء الظلم وهذا ليس بعدوان ولكنه تعالى استخدم هذا الأسلوب على سبيل « المشاكلة فيما يقول علماء البديع فى البلاغة العربية على نحو ما جاء فى قوله ﴿ ويمكرون ويمكر الله ﴾ ﴿ إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم ﴾ .. فوصف الله تعالى بالمكر والخداع لم يكن إلا مشاكلة ومقابلة لوصف المنافقين .. فكذا وصف المظلوم ، بالظلم ، والمساء إليه ، بالإساءة ، والمعتدى عليه ، بالعدوان ــ قارن ــ د . يوسف القرضاوى ــ الحلول المستوردة الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٧ ص ٣ ــ كما أنه فى استعمال الآية لفظ النصر« بعد الظلم » اقتضاء سبق النصر بقتال وسبْق القتال بنقد قولى وجهاد بالكلمة ودعوة لالتزام الحق .. ولتأكيد ذلك كرره تعالى فى سورة الشعراء ٢٢٧ .

٢ ــ قوله تعالى ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله ﴾[١]

ففى هذه الآية أساس لمشروعية قتال الظالم حتى ولو كان من المؤمنين ولاينتهى ذلك القتال إلا إذا ارتد الظالم عن ظلمه والتزم أوامر الله .

وقتال الظالم فى الحدود السالفة هو حالة ضرورة تقدر بقدرها فإذا استمر القتال بعد أن تزول أسبابه ــ فقد سند مشروعيته وانقلب إلى بغى يجب مقاومته ..

٣ ــ قوله تعالى : ﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ﴾[٢] ويحوى فى معناه أنه إذا لم يقاوم المظلومون من ظلمهم ، حق على الأرض الفساد . ولذلك شرع الله لهم هذا الحق بل كلفهم به تكليفا وأنذرهم بعاقبة تخاذلهم فى أداء ذلك التكليف . فيقول ﴿ وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا ﴾ ....[٣] ، ﴿ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا ﴾[٤]

وغير خاف على ذوى الألباب أن الظلم جريمة فاعل متعدد ، إذ لايتحقق إلا بظالم يقع ظلمه على مظلوم ــ وإهلاك الله للقوم جميعا يعنى أخذاً للظالم بجريمته ، وأخذا للمظلوم بجريمة تخاذله فى مقاومة الظالم ومشاركته فى الإثم إذ ظلم نفسه .[٥] وفى ذلك بيان بليغ لمشروعية مقاومة الظلم .

---

(١) الحجرات ــ ٩ .
(٢) البقرة ــ ٢٥١ .
(٣) الكهف ــ ٥٩ .
(٤) يونس ــ ١٣ .
(٥) انظر قوله تعالى : « وكم من قرية (بما فيها من ظالم ومظلوم) ، أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون ــ فما كان دعواهم إذا جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين . الأعراف ٤ ــ ٥ (الظالم ظالم لغيره والمظلوم الذى رضى بذلك وتابعه ولم يقاومه .. ظالم لنفسه .. وهو مايبينه مايروى من حديث معناه أن رسول الله ﷺ قال (أظلمكم من رضى بظلم نفسه) .

٤ ــ قوله تعالى ﴿ يأيها اللذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم ، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾ [(١)]

والجهاد فى مطلقه يشتمل على مقاومة الظلم سواء بالكلمة أو بالكلمة المقرونة بالفعل لحديث « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » [(٢)] .

هذا ولم يكتف القرآن الكريم بما أورده من نصوص صريحة فى مقاومة الظلم بل تنوع فى أساليب التكليف به ونذكر فيما يلى بعض الأمثلة على ذلك .

١ ــ آيات تدل على التكليف بمقاومة الظلم بدلالة الإشارة .. منها

(١) قوله تعالى ﴿ وكان فى المدينة تسعة رهط يفسدون فى الأرض ولايصلحون ... ومكروا مكرا ومكرنا مكراً وهم لايشعرون ، فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنا دمرناهم وقومهم أجمعين ﴾ [(٣)]

وهنا تتجلى المسئولية التضامنية إذ يسأل الظالم كفاعل أصلى ، بينما يسأل قومه كفاعلين بالمشاركة . وذلك لتركهم له فى ظلمه دون رده أو مقاومته .. وفى ذلك تكمن مشروعية مقاومة الظلم .

(٢) قوله تعالى ﴿ واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب ﴾[(٤)] وفى ذلك تأكيد للمسئولية التضامنية بين أفراد المجتمع لدرء الظلم ومقاومته [(٥)] وذلك معنى الاتقاء موضوع التكليف .

---

(١) الصف ١٠ ، ١١

(٢) حديث صحيح رواه البخارى وأحمد وابن ماجة وكثير غيرهم ــ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف ــ د . فنسنك ج ١ أ ــ ح ص ٣٩٧ ، السيوطى ــ الجامع الصغير ج ١ ص ٤٩ .

(٣) النمل ــ ٤٨ ــ ٥١ ، وذكرهم السيوطى بأسمائهم فى الإتقان فى علوم القرآن ج ٤ ص ١٠٤ وذكر من بينهم قدار ابن سالف وقال عاقر الناقة .

(٤) الأنفال ــ ٢٥ .

(٥) وفى نفس المبدأ يقول تعالى « فعقروا الناقة (الأعراف ٧٧) مع أن الذى أتى ذلك الإثم العظيم هو =

ب ــ آيات تدل على التكليف بمقاومة الظلم بدلالة الاقتضاء :

١ ــ قوله تعالى : ﴿ إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم ــ قالوا كنا مستضعفين فى الأرض ــ قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ــ فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا ــ إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لايستطيعون حيلة ولايهتدون سبيلا ﴾[1]

ومقتضى ذلك عدم التسليم للظالم أو الاستسلام له بل تكليف بمقاومته بكل السبل الإيجابية فإن لم تجد فبالسبل السلبية فإذا امتنعت سبل المقاومة تماما فهنا

= واحد منهم فحسب .. ولم يكونوا « أجمعين » .. لقوله « اذ انبعث أشقاها » (الشمس ١٢) .. ولكن حق العذاب على الجميع إذ لم يمنعوه عن غية أو يردوه عن الإثم العظيم ، ولم يأخذوا على يديه .. فكانوا معه شركاء وفى ذلك سبق للإسلام فى تقريره مبدأ « الجريمة بالترك » وذلك قوله تعالى « فكذبوه فعقروها فدمدم عليهم ربهم بذنبهم فسواها » (الشمس ١٤) .. وقيل إن عاقر الناقة هو قدار ابن سالف كما تقدم ولكن الرسول عليه السلام أخبر في حديثه بغير ذلك فلقد أخرج الطبراني والحاكم (فى المستدرك) عن عمار بن ياسر عن النبى ﷺ قال « ألا أحدثكم بأشقى الناس .. رجلين .. أحيمر ثمود الذى عقر الناقة و .. ــ

(السيوطى ــ الجامع الصغير ج ١ ص ١١٣ وحسنه . وفى ذلك يقول الإمام على بن أبى طالب « وإنما عقر ناقة ثمود رجل واحد فعمهم الله بالعذاب لما عموه بالرضا .. فقال تعالى فعقروها فأصبحوا نادمين فما كان إلا أن خارت أرضهم بالخسفة خوار السكة المحماة فى الأرض الخوار « نهج البلاغة ج ٢ ص ١٨١ للشيخ محمد عبده) .

وقال فى موضع آخر « رحم الله امرأ رأى حقا فأعان عليه ، أو رأى جورا فرده وكان عونا بالحق على صاحبه » .

كما كان من وصيته لابنيه الحسن والحسين .. وقولا بالحق .. واعملا للأجر وكونا للظالم خصما ، وللمظلوم عونا » ــ المصدر نفسه ج ٣ ص٧٦ .

وفى الموضوع أيضا من كلامه إلى زياد ابن أبيه ، وقد استخلفه لعبد الله بن عباس على فارس وأعمالها « استعمل العدل واحذر العسف والحيف فإن العسف (الشدة فى غير الحق) يعود بالجلاء (التفرق والتشتت) والحيف يدعو إلى السيف » .

ويقول الإمام محمد عبده فى شرحه (الميل عن العدل إلى الظلم وهو ينزع بالمظلومين إلى القتال لإنقاذ أنفسهم) ــ نفس المصدر ــ ج ٤ ص ١٠٩ ــ ١١٠ .

(١) النساء ٩٧ ــ ٩٨ ــ سمى منهم ابن عباس ، وأمه أم الفضل لبانة بنت الحارث ، وعياش بن أبى ربيعة وسلمة بن هشام ــ السيوطى فى الإتقان ج٤ ص ١١٣ .

فقط يعفو الله ويغفر ﴿ فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا ﴾[1].

٢ ــ قوله تعالى : ﴿ والذين هاجروا فى الله من بعد ماظلموا لنبوءنهم فى الدنيا حسنة ﴾[2] وقوله ﴿ والذين هاجروا فى سبيل الله ثم قتلوا أوماتوا ليرزقنهم الله رزقا حسنا ... ﴾[3]

فالهجرة عند تقطع سبل المقاومة الإيجابية وعدم القدرة عليها ، وهى نوع من المقاومة السلبية ــ إذا قتل المؤمن أثناءها كان شهيدا . ومن سبل المقاومة السلبية أيضا مايشير إليه قوله تعالى : ﴿ ولاتطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون فى الأرض ولايصلحون ﴾[4].

ففيه تكليف صريح باعتزال المفسدين الظالمين وهو نوع من المقاومة السلبية كما أسلفنا .

ب ــ من السنة النبوية الشريفة :

كما ألفينا فى الشريعة الإسلامية بصدد الخطير من المبادىء والأمور ، تنوعت الأساليب فى التنفير من الظلم وتحريمه ، كما تدرجت تلك الأساليب فى التحريض على مقاومته من الإشارة ، إلى الصريح من العبارة ــ حتى بات التكليف بمقاومته على سبيل الوجوب أمرا لايعتريه من الشك قليل أو كثير . ونشير إلى ذلك فيما يلى

---

(١) النساء ٩٩ .

(٢) النحل ــ ٤١ .

(٣) الحج ــ ٥٨ .

(٤) الشعراء ١٥١ ــ ١٥٢ ــ أخرج الطبرانى وأبو الشيخ عن جرير بن عبد الله قال لما نزلت « وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون »ــ هود ١١٧ ــ قال رسول الله ﷺ وأهلها ينصف بعضهم بعضا » السيوطى فى الإتقان ج ٤ ص ٢٦١ .

أولا : نفرت السنة من الخنوع للظلم بأحاديث كثيرة منها قوله عليه السلام :

١ ــ عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال لكعب بن عجزه : « أعاذك الله من إمارة السفهاء » فقال : وماإمارة السفهاء قال : أمراء يكونون من بعدى لايهتدون بهدى ، ولايستنون بسنتي ، فمن صدقهم في كذبهم ، وأعانهم على ظلمهم فأولئك ليسوا مني ولست منهم ولايردون على حوضي ــ ومن لم يصدقهم ولم يعنهم على ظلمهم فأولئك منى وأنا منهم وسيردون على حوضى »[١].

٢ ــ « أهل الجور وأعوانهم في النار »[٢]

وكما يصدق وصف الأعوان على من يعين الحاكم الظالم الجائر ــ على جوره ، يصدق أيضا على من يتقاعس عند مقاومته عند القدرة ، لأنه يعد شريكا له بالترك .

٣ ــ « من مشى مع ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم ، فقد خرج من الإسلام »[٣]

٤ ــ « ثلاثة لاتحرم عليك أعراضهم ــ المجاهر بالفسق ، والإمام الجائر ، والمبتدع »[٤]

وفي رواية « ثلاثة لعنتهم .. أمير ظالم ، وفاسق ، ومبتدع »[٥]

---

(١) رواه أحمد واللفظ له ولغير واحد ، وقال ابن العربى عنه : حديث صحيح ــ نقلا عن كتاب ــ فصول فى الإمرة والأمير ــ سعيد حوى ص ٤٠ .

(٢) عن حذيفة ــ الحاكم فى مستدركه ورمز له السيوطى بالصحة ــ الجامع الصغير ج ١ ص ١١٠ .

(٣) الطبراني والضياء عن أوس بن شرحبيل ورمز له السيوطى بالصحة ــ نفس المرجع ج ٢ ص ١٨٢ وفى رواية نقل الديلمى قوله عليه السلام « من سود اسمه مع إمام جائر كان قرينه فى النار » ــ المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٠٩ ــ كما نقل الديلمى ومسلم قوله عليه السلام « من مشى مع ظالم فقد أجرم » المرجع نفسه ج ٢ ص ١٢١ .

(٤) ابن ابى الدنيافى ذم الغيبة عن الحسن مرسلا ــ السيوطى فى الصغير ج ١ ص (١٤٠) .

(٥) الديلمى ــ انظر المناوى فى الكنوز ج ١ ص ١١٢ وقارن حديث « صنفان من أمتى لاتنالهما شفاعتى :إمام ظلوم غشوم ،وكل غال مارق ــالطبرانى عن أبى أمامةورمز لهالسيوطى بالضعف فى الصغير ج ٢ ص ٤٦ ــولايقدح ذلك فيه ــإذأن البعض قدأجاز رواية الحديث الضعيف بشروط أولا :أن يكون الحديث فى =

ثانيا : أشارت السنة إلى وجوب مقاومة الظلم بأحاديث كثيرة منها قوله عليه السلام :ــ

١ ــ « سيكون عليكم أمراء من بعدى يأمرونكم بما لاتعرفون ، ويعملون بما تنكرون ، فليس أولئك عليكم بأئمة »[(١)]

ونفى الإمامة يشير إلى وجوب العزل ، بل والمقاومة عند عدم امتثال الإمام الجائر لعزل الأمة له ، وتحريض قاطع على عدم طاعته أو الامتثال لأمره .

٢ ــ « سيكون عليكم أئمة يملكون أرزاقكم يحدثونكم فيكذبونكم .. ويعلمون فيسيئون العمل لا يرضونكم حتى تحسنوا قبيحهم وتصدقوا كذبهم ، فأعطوهم الحق مارضوا به فإن تجاوزوا .. فمن قتل على ذلك فهو شهيد »[(٢)] والمعنى أن من تجاوز من أئمة الجور وجبت مقاومته بالسيف .. ومن قتل من أفراد المقاومة كان شهيدا .. ولايكون كذلك إلا إذا كانت المقاومة تكليفا

= القصص أو المواعظ أو فضائل الأعمال أو نحو ذلك ممالايتعلق بصفات الله تعالى ومايجوز له ومايستحيل عليه سبحانه ولابتفسير القرآن ولا بالأحكام كالحلال والحرام وغيرها .. وهذا الحديث يندرج فى باب فضائل الأعمال . ثانيا : أن يكون الضعف غير شديد فيخرج من انفرد من الكذابين والمتهمين بالكذب والذين فحش غلطهم فى الرواية .. ــ والضعف فى هذا الحديث غير شديد ، ذلك أن الإمام السيوطى صرح فى مقدمته للجامع الصغير أنه لم يذكر حديثا انفرد بروايته كاذب أو وضاع .

ثالثا : أن يندرج تحت أصل معمول به .. وهذا الشرط أيضا متحقق فى هذا الحديث

رابعا : أن لايعتقد عند العمل به ثبوته بل يعتقد الاحتياط .. وعلى ذلك أشرنا لضعفه (راجع الباعث الحثيث لابن كثير ــ تأليف أحمد محمد شاكر ــ طبعة ثالثة سنة ١٩٧٩ ــ ٦ مكتبة دار التراث العربى بمصر ص ٧٦ هامش (١) . وفضلا عن ذلك فإننا لانحتج فى الموضوع بهذا الحديث « الضعيف » وحده وإنما تعزيزا لأحاديث أخرى صح الاحتجاج بها ــ لصحتها أو لحسنها ــ مما لايجرد هذا الحديث من كل قيمة علمية .. وإن تجرد من إضافته للوحى خاصة إذا أخذنا بالأحوط واعتقدنا أنه لم يثبت عن رسول الله ﷺ فإنه يبقى له أنه قول فقيه لايتعارض مع الأصول المعمول بها .. وفى رأينا أنه بذلك يصح الاحتجاج به على أنه قول فقيه تدعمه النصوص الثابتة .

(١) الطبرانى عن عبادة ابن الصامت وحسنه السيوطى فى الجامع الصغير ج ٢ ص ٣٢ .

(٢) الطبرانى عن أبى سلالة ورمز السيوطى لضعفه ج ٢ ص ٣٣ المرجع نفسه .

وواجبا مفروضا وفى ذلك يقول الإمام على « من سل سيف البغى قتل به »[1].

٣ ــ « ما من مسلم يظلم مظلمة فيقاتل فيقتل إلا قتل شهيدا »[٢] .. وإذا كان ذلك لمظلمة فرد أفلا يكون لمظلمة الأمة أولى ؟!

٤ ــ « ما من شيء أعم ضررا من خرق إمام وجوره »[٣] والضرر العام واجب درؤه ودفعه ولو اقتضى ذلك استعمال القوة .. إذ أن القاعدة أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

٥ ــ « كيف أنتم إذا جارت عليكم الولاة »[٤] وغير خاف أن فى هذا الاستفهام الإنكارى تحقير لشأن الأمة وامتهان لها إذا هى رضيت بجور الولاة .. واستعماله ــ عليه السلام ــ لهذا الأسلوب هو فى الحقيقة تحريض واضح على مقاومة الظلم وبتر الجور إذا جنح إليه الولاة أو الأمراء

٦ ــ « من يعمل سوءاً يجزبه فى الدنيا »[٥] وفى الجزاء الدنيوى إشارة إلى المقاومة وعدم الانتظار لعقاب الله فى الآخرة .

٧ ــ « يأتى على الناس زمان يكون السلطان كالسبع »[٦] فإذا كان السلطان كذلك لزمت مقاومته دفعا لضرره .

٨ ــ « سيكون بعدى سلاطين الفتن على أبوابهم كمبارك الإبل ــ لايعطون أحدا شيئا إلا أخذوا من دينه مثله »[٧]
فنظرا لخطورة هذا الصنف من السلاطين ، سواء على الناس أو على الدين ،

---

(١) نهج البلاغة ــ للإمام محمد عبده ــ ج ٤ ص ٨١ .
(٢) أحمد بن حنبل عن ابن عمرو ــ ورمز السيوطى لصحته ــ المرجع نفسه ج ٢ ص١٥٣ .
(٣) الديلمى ــ انظر المناوى فى الكنوز ــ المرجع السابق ج ٢ ص ٨٦ .
(٤) الطبرانى عن عبد الله بن بسر وحسنه السيوطى ــ ج ٢ ص ٩٧ .
(٥) الحاكم انظر المناوى فى الكنوز ــ المرجع السابق ج ٢ ص ١٢٣ .
(٦) الديلمى المناوى فى الكنوز ــ المرجع السابق ج٢ ص ١٩٥.
(٧) عبد الله بن الحرث بن جزء ورمز السيوطى لصحته ــ المرجع السابق ج ٢ ص ٣٦ .

أوجبت الشريعة مقاومتهم .

٩ ــ « سيكون أمراء تعرفون وتنكرون فمن نابذهم (أى قاومهم) نجا ومن اعتزلهم سلم ومن خالطهم هلك »[١].

ثالثا : أوجبت السنة مقاومة الظلم صراحة بأحاديث كثيرة منها قوله عليه الصلاة والسلام :

١ ــ « استقيموا لقريش مااستقاموا لكم فإن لم يستقيموا لكم فضعوا سيوفكم على عواتقكم ثم أبيدوا خضراءهم »[٢]. والحديث قاطع فى التكليف بمقاومة ظلم الأئمة على سبيل الوجوب .

٢ ــ « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه .. فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان »[٣].. والمنكر أعم من الظلم فيشمله

---

(١) ابن أبى شيبة والطبرانى ــ عن ابن عباس وصححه السيوطى ــ نفس المرجع ج ٢ ص ٣٦ .

(٢) أحمد ابن حنبل ــ عن ثوبان ، الطبرانى ــ عن النعمان بن بشير وحسنه السيوطى ج ١ ص ٤٠ وقريش رمز للائمة لحديث « الأئمة من قريش » (مسند الطيالسى حديث رقم ٩٢٦ ، ٢١٣٣ ــ وانظر مفتاح كنوز السنة ــ وضعه الدكتور أ . ى . فنسنك وترجمه إلى العربية ــ محمد فؤاد عبد الباقى ــ طبعة معارف لاهور سنة ١٩٧٧ ص ٦ .

(٣) عن أبى سعيد رواه الشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى وأحمد ــ ومالك والدارمى ــ انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ــ نشره الدكتور أ . ى فنسنك والدكتور ى . ب فنسنج ج ٢ (خب ــ سز) مطبعة بريل فى مدينة ليدن سنة ١٩٤٣ ص ٢٠٠ مادة « رأى » وقارن السيوطى ــ جمع الجوامع ــ سلسلة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ج ١ ص ٢٢٨ فيما نقله من حديث « مامن نبى بعثه الله فى أمته قبلى إلاكان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره ، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف ، يقولون مالا يفعلون ، ويفعلون مالا يؤمرون ، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل « .. وأيضا مارواه الطبرى فى تاريخه ج ٤ ص ٣٠٥ من حديث لرسول الله أنه قال « من رأى سلطانا جائرا مستحلا لحرمة الله ناكثا لعهد الله مخالفا لسنة رسول الله ــ يعمل فى عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغير عليه بفعل ولابقول ــ فإن على الله أن يدخله مدخله وأورده أيضا محمد يوسف الكاند هلوى فى مؤلفه حياة الصحابة فى خطبة للحسين بن على ــ وقارن قوله عليه السلام « إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه « عن أبى بكر وصححه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٨٥ .

والأمر بالتغيير « باليد » يعنى وجوب المقاومة العملية لما فى صيغة الأمر من دلالة الوجوب حين لايصرفه إلى غيره صارف .. ولاصارف .

٣ ــ « مثل القائم فى حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها ، فكان الذين فى أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أننا خرقنا فى نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا ، فإن تركوهم ومأأرادوا ، هلكوا جميعا ، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا »[(١)] .

وجه الدلالة : أن الرعية إذا تركت الحاكم الظالم يتمادى فى غيه كما يشاء هلكوا جميعا ، وإذا قاومته ومنعته من الظلم كما يتبادر من قوله « أخذوا على أيديهم » نجوا جميعا .. وكما يقول الأصوليون ــ فى بيان عاقبة الفعل يكمن أساس الحل أو الحرمة فما يؤدى إلى النجاة حلال بل واجب ، ومايؤدى إلى الهلاك حرام ومحظور .

٤ ــ « لينصرن الرجل أخاه ظالما أو مظلوما ــ إن كان ظالما فلينهه فإنه له نصرة ــ وإن كان مظلوما فلينصره »[(٢)] وفى رواية أخرى ــ « انصر آخاك

---

(١) راجع البخارى ج ٤ ص ٥٥ ، الترمذى ــ الطبعة الهندية ص ٤٠ ، والطبرانى بسنده أن رسول الله ﷺ قال : « خذوا على أيدى سفهائكم من قبل أن يهلكوا أو يهلكوا » (راجع المناوى فى الكنوز ج ١ ص ١٢٣) ووصف السفاهة هنا يمكن ان ينسحب على « الظلم والهلكة » بدلالة قوله تعالى « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » (البقرة ــ ١٣٠) أى من ظلم نفسه (راجع التفسير الفريد للقرآن المجيد ــ د . محمد عبد المنعم الجمال ج ٢ ص ١١٦ ، كلمات القرآن ــ تفسير وبيان ــ للشيخ حسنين محمد مخلوف ص ١٨ ــ دار المعارف

(٢) الشيخان وأحمد عن جابر صحيحا ــ والسيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٤٠ .. وقارن قوله عليه السلام :

أ ــ لايقفن أحدكم موقفا يضرب فيه رجلا ظلما فإن اللعنة تنزل على من حضره حين لم يدفعوا عنه » الطبرانى ، أحمد (أنظر المناويفى الكنوز ص ١٨٢ ، ١٨٣)

والمعنى المتبادر ليس ترك الظالم والابتعاد عنه ــ بل تحريض إيجابى على مقاومةالظلم ونصرة المظلوم ــ هذا وإذا كانت هذه العقوبة الشديدة وهى الطرد من رحمة الله ــ لمن لم يدافع عن حق فرد أو يدفع عنه ، فهى من باب أولى لمن لم يدافع عن حق الرعية أو يدرأ الظلم عنها .

ظالما أو مظلوما ، إن يك ظالما فاردده عن ظلمه (والمعنى يمكن صرفه إلى الإمام الظالم ووجوب مقاومته بالفعل بدلالة (فاردده أى امنعه) وإن يكِ مظلوما (والمعنى ينصرف إلى آحاد الناس من الرعية المظلومة) فانصره [1] (أى انضم إليه فى مقاومة الظلم تحقيقا لنصره) .

٥ ــ « ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصى هم أعز وأكثر ممن يعمله ثم لم يغيروه إلا عمهم الله منه بعقاب » [2] وهذا الحديث قاطع منتج فى وجوب مقاومة الظلم والمعاصى عامة . ودليل هذا الحكم شدة العقاب الذى يترتب على ترك الظلم والمعاصى بلا مقاومة .

٦ ــ وتعمقا من عمر بن الخطاب فى فهمه لمقاومة الظلم ومدى وجوبها على المسلمين كان يقول ــ وقوله نص فى الموضوع [3] ــ « لوددت أنى وإياكم

= ب ــ وحديث « من مشى مع مظلوم حتى يتثبت له حقه ثبت الله قدمه على الصراط يوم تزل الأقدام (الأصفهانى نقلا عن الشيخ محمد الغزالى ــ حقوق الإنسان ص ٧٥) وإذا كان هذا الثواب لمن يمشى مع مظلوم واحد ليثبت له حقه فهو من باب أولى لمن يدفع الظلم عن الرعية ويبذل فى سبيل ذلك النفس والمال .

(١) الدارمى وابن عساكر عن جابر وحسنه السيوطى = نفس المرجع ج ١ ص ١٠٩ .

(٢) أحمد وأبو داود وابن ماجة وابن حبان عن جرير ورمز السيوطى لصحته ــ نفس المرجع ج ٢ ص ١٥٢ .

(٣) لحديث : عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ « رواه مسند أحمد ج ٤ ص ١٢٦ ــ عن العرباض ورمز السيوطى لصحته فى الصغير ــ ج ٢ ص ٨٥ ،وحديث : اقتدوا بالذين من بعدى .. وأشار إلى أبى بكر وعمر ــ الترمذى الكتاب ٤٦ باب ١٦ ، ابن ماجه ــ المقدمة باب ١١ ،وطبقات ابن سعد ج ٢ قسم ٢ ص ٩٨ ، ج ٣ قسم ١ ص ١٢٦ ، أحمد ج ٥ص ٣٨٢ ، ٣٨٥ ــ انظر مفتاح كنوز السنة ص ١٢ ــ ورمز السيوطى لصحته فى الصغير ج ١ ص ٥١ ، وأيضا للأحاديث الآتية :

« ماطلعت الشمس على رجل خير من عمر » الترمذى ــ انظر المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ٨٤ .

« إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه » (أحمد والترمذى ــ عن ابن عمر ، أبو داود عن أبى ذر ــ كما روى من عدة طرق رمز السيوطى لصحته فيها جميعا ج ١ ص ٦٩ ، « الحق بعدى مع عمر حيث كان » ــ الحكيم عن الفضل عن ابن عباس وحسنه السيوطى ج ١ ص ١٥٢ ، ــ « ليبكين الإسلام على موت عمر » الطبرانى ــ انظر المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ٣٠ .

فى سفينة فى البحر تذهب بنا شرقا وغربا ، فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا منهم ــ فإن استقام اتبعوه ــ وإن جنف (أى ظلم) قتلوه ــ فقال له طلحة : « وماعليك لو قلت .. وإن تعوج عزلوه ؟ فقال عمر : لا ــ القتل أنكل لمن بعده »[1] كما كان يقول ماقاله أبو بكر عند توليه الخلافة : إن رأيتمونى على حق فأعينونى وإن رأيتمونى على باطل فقومونى .. »

وبعد .. فمن جماع ماتقدم يتضح أن الإسلام يؤسس مجتمعه على المسئولية التضامنية بين أفراده لخير الجماعة وصالحها .. ومن ثم نجد أكثر النصوص ــ فيما عرضنا له من صور حرية الرأى السياسى المختلفة ــ متوجهة لجماعة المسلمين .. وهذا مادعا البعض[2] أن يقرر ــ بحق ــ أن مقاومة الظلم واجب فرضه الإسلام على المسلم أو وظيفة ومسئولية مثلها مثل الصور الأخرى لحرية الرأى السياسى التى أشرنا إليها من قبل وأنها ليست « حقا أو رخصة Droit ou Faculité للفرد وإلا لتراخى فى استيفائه أو استقضائه ، ولاستبد الظالم وتمادى فى ظلمه ، وحل الخراب على البلاد وانتشر الفساد بين الأفراد فكل مسلم منوط به عمل عليه أداؤه . ويسأل عن التقصير فيه .. وذلك قوله عليه السلام : « كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته ...[3] وبذلك تتحدد المسئولية ، وتنشأ الحقوق مقابل هذا الالتزام .

وليس بعجيب أن يتجه الفقه الوضعى الحديث[4] فى الديموقراطية الغربية فى هذا الصدد إلى هذا الاتجاه . فلقد أبان التاريخ بما لايدع مجالا للشك أن الحق

---

(١) نقلا عن الشيخ محمد الغزالى ــ حقوق الإنسان ــ المرجع السابق ص ٣١ .

(٢) راجع ــ د. عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ص ٤٣٣ .

(٣) الشيخان وأحمد وأبو داود والترمذى ــ عن ابن عمر وقال السيوطى حديث صحيح ــ المرجع السابق ج ٢ ص ٩٥ .

(٤) قارن د. عثمان خليل ــ الاتجاهات الدستورية الحديثة ص ١١٦ ، د. محمد كامل ليله ــ النظم ص ١٠٧٣ ، د. القطب محمد القطب طبلية ــ الإسلام وحقوق الإنسان ص ١٢٩ ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ ومانقله عن هارولد لاسكى من ارتباط الحق بالمسئولية العامة .

Droit إذا ماتقرر بات من حق صاحبه أن يمارسه أو لايمارسه فإذا تخلى عن ممارسته ضاعت الحكمة من تشريع هذا الحق [١] .

فحق التصويت فى الانتخابات مثلا ــ هو حق للمواطن ولكن تخلى بعض الناس عن الإسهام والمشاركة فى الحياة العامة جعل المشرعين يجعلونه واجبا يفرضونه بطريق العقاب . وبذلك سادت فى أفق القانون والتشريعات الوضعية مناقشة الحقوق وهل هى رخص ، أم وظائف ــ وهو خلاف كاد أن ينتهى إلى جعله وظائف [٢] وقد سبقت الشريعة الإسلامية بتقريره ــ على مارأينا ــ قبل أن تعرفه الشرائع الوضعية [٣] .

وعلى ذلك فالتعقيب على أخطاء الحاكم بالنقد والتوجيه ليس أمرا مباحا ــ فى الإسلام فحسب كما يتبادر من مفهوم كلمة « الحرية السياسية » [٤] بل هو

---

(١) وبتعبير آخر يكون هذا الحق Droit فى الفقه الوضعى رخصة Faculité (قارن د. عبد الحميد متولى ــ الحريات العامة ص ٣٦) بينما يتسع معنى ــ الحق فى الشريعة الإسلامية ليشمل الواجبات لقوله تعالى : ﴿ .. كذلك حقا علينا ننج المؤمنين ﴾ ــ يونس ١٠٣ ، ﴿ وكان حقا علينا نصر المؤمنين ﴾ الروم ٤٧ ، ﴿ ولايقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ﴾ ــ الفرقان ٦٨ أى مايوجب قتلها .

وأيضا لحديث « السمع والطاعة حق (واجب) على المرء المسلم مالم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة » ــ الشيخان وأحمد والأربعة عن ابن عمر ، ورمز السيوطى لصحته فى الصغير ج ٢ ص ٣٨ ، وعن طريق أبى هريرة بلفظ طاعة الإمام حق (واجب) على المرء المسلم مالم يأمر بمعصية ــ نفس المرجع ج ٢ ص ٥٣ ، « من جرد ظهر امرىء مسلم بغير حق (أى مايوجب ذلك) لقى الله وهو عليه غضبان » الطبرانى عن أبى أمامه ــ السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٦٩ .

(٢) راجع د. القطب محمد القطب طبلية ــ الإسلام وحقوق الإنسان بند / ٤٥ ومابعده بند ٢١٩ ومابعده وقارن د. أنور رسلان ــ الديموقراطية بين الفكر الغربى والفكر الاشتركى .

(٣) انظر د. فتحى رضوان ــ فلسفة التشريع الإسلامى ص ١٢١ وانظر فى فهم الشريعة لكلمة « الحق » ــ مصادر الحق فى الفقه الإسلامى للدكتور عبد الرزاق السنهورى وأيضا بحث للشيخ على الخفيف تحت عنوان « المنافع » بمجلة القانون والاقتصادى س ٢ ص ٩٨ ومابعدها وأيضا د. عثمان سعيد عثمان « استعمال الحق كسبب للإباحة ص ٧٤ ، » عبد القادر عودة ــ التشريع الجنائى الإسلامى ص ٤٩٣ ، د. عبد الحكيم حسن العيلى ــ الحريات العامة ص ١٨٦ ومابعدها .

(٤) ولكننا أثرنا أن نستعمل نفس التعبير الوضعى من قبيل « المشاكلة » أو بمعنى آخر من قبيل الإبقاء على تسمية شاعت بين الباحثين وأصبحت بينهم عرفا وإن كان هذا لايغير من الحقائق الموضوعية شيئا .

حق لله تعالى على كل قادر ، والتقاعس عن أدائه تفريط فى جنب الله . الأمر الذى يقتضى من حملة الأقلام وأرباب الألسنة أن يشتبكوا مع عوج الحاكمين فى معارك حامية لاتنتهى ، أو ينتهى هذا العوج .. وكل حركة فى هذا السبيل جهاد .. فإذا بلغ الأمر حد التضحية .. « فسيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله »[1]



(١) الترمذى والحاكم فى مستدركه والضياء عن جابر وصححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ٣٥ .

المبحث الثانى
التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى
فى عهد الخلفاء الراشدين
« الإجماع »

إذا كنا قد اعتمدنا فى تأسيس حرية الرأى السياسى فى الإسلام على النصوص السابقة فى الصور المختلفة لها ، فإنه لم يغب عن الذهن أنه قد يتشكك البعض أو يشكك فى درجة قطعية هذه النصوص من حيث الثبوت أو الدلالة أو من حيث كليهما سواء كان مبعثه فى ذلك الجهل بأساليب الإسلام فى التشريع ، أو سوء النية ـــ توصلا إلى نفى حجيتها إفتئاتا على الإسلام فى السبق والدقة فى التشريع والإحاطة بدقائق الأمور أو أن النصوص قد تكون حمالة ذات وجوه مما يثير جدلا غيرقليل ؛ومن ثم فإننا نعرض فيما يلى إلى دليل عملى ـــ لايقبل الشك أو التشكيك ولايتسع للمراء أو التفاوت فى تأويل النصوص والجنوح بها عن مقاصدها ومراميها ـــ وذلك هو ماحفظه لنا التاريخ من وقائع تعج بالتطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين من غير نكير مما يعد إجماعا معتبرا وينهض دليلا حاسما على مشروعيتها ويعطى فى نفس الوقت تفسيرا جليا لما سبق أن أوردناه من نصوص مقررة .

وفيما يلى نعرض بعضا ـــ على سبيل التمثيل لاالحصر ـــ من التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى ظل الدولة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين .

أولا : أبو بكر :

قبل أن نعرض لتطبيقات أبى بكر الصديق ـــ لحرية الرأى السياسى يجدر بنا أن نشير إلى واقعة هامة ذات دلالة قوية على فهم رشيد من المسلمين الأوائل

لتلك الحرية وأصالتهم فى ممارستهم لها . تلك الواقعة المعينة هى ماحدث باجتماع الثقيفة « ثقيفة بنى ساعدة » عندما علم الصحابة بموت رسول الله ﷺ حيث عقدوا اجتماعا هاما وموسعا للمهاجرين والأنصار ، والجسد الشريف لايزال « مسجى » فى الدار ــ بهدف اختيار الخليفة الذى يتولى أمر المسلمين بعد رسول الله ﷺ والناظر إلى ماجرى فى هذا الاجتماع بجد ــ بحق ــ أروع تطبيق لحرية الرأى السياسى ــ وذلك فيما جرى بين المهاجرين والأنصار ، وحجج كل منهم فى اختيار الخليفة من بينهم ــ وحقا كان ذلك تصويرا لأول مجلس نيابى فى الإسلام نوقش فيه اختيار الخليفة بحجج قوية وآراء حصيفة (١).

وبعد هذه الإشارة نبدأ فى عرض بعض التطبيقات العملية لسياسة الخلفاء الراشدين وصحابة رسول الله ﷺ ــ المقررة والمؤكدة لحرية الرأى فى الميدان السياسى بطريق الإجماع والتى ترتفع بها أيضا من مرتبة الحق والرخصة إلى مرتبة الواجب والمسئولية .

ولقد استشعر الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم هذا الواجب واعترفوا به وقرروه دستورا للحكم ، وحثوا الرعية على التمسك به وعدم التفريط فيه .

فها هو ذا أبا بكر الخليفة الأول يقول عقب اختياره للخلافة وكأنه يعلن مبادىء حكمه « أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن رأيتمونى على حق فأعينونى وإن رأيتمونى على باطل فسددونى » وماالتسديد الذى يطالب به عندما يكون على الباطل إلا ذلك الذى نعنيه الآن بالنقد السياسى حتى ولو كان فى أعنف صورة وهى مقاومة الظلم عمليا .

وفضلا عن ذلك نراه وضع معيارا لصحة العمل ، ومعيارا للطاعة فقال :ــ

(١) للاستزادة راجع أ ــ البخارى كتاب فضائل أصحاب النبى ــ كتاب رقم ٦٢ .
ب ــ تاريخ الطبرى ج ٣ ص ٢٠٨ ومابعدها .
ج ــ ابن قتيبة ــ الإمامه والسياسة ج ١ ص ٦ ــ ٢٧ .

« أطيعوني ماأطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم » . وفي موضع آخر يقول « إن استقمت فتابعوني ، وإن زغت فقوموني »[١] فالخليفة كما رأينا يقرر بنفسه أو بتعبير أكثر دقة يعلن بنفسه مبدأ النقد السياسي وحرية الرأى . ويدعو الناس إلى ممارستهم له في مواجهته بلا خوف[٢] ولاوجل مما يدل على فهم صحيح للشريعة الغراء وحسن تطبيق لما جاءت به فيقول : « من رأى منكم في اعوجاجا فليقومه »[٣].

ولم يكن كلام أبى بكر هذا مجرد مبادىء أخاذة وشعارات رنانة يزين بها خطبه كما نراه اليوم فى كثير من الرئاسات المتغلبة التى آثرت الدنيا على الآخرة وتفننت فى أساليبها الديماجوجية لاستقطاب الجماهير من البسطاء بطريقة ضالة ومضلة شتان فيها بين الكلمة المقولة والفعل الممارس وصدق الله العظيم إذ يقول ﴿ كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون ﴾[٤] فلم يقتصر أبو بكر على

---

(١) السيرة لابن هشام ج ٤ ص ٦١١ وانظر أيضا الشيخ أحمد هريدى ـــ نظام الحكم فى الإسلام ص ١٣٧ وأيضا بحث الدكتور بدوى عبد اللطيف عوض بعنوان ـــ الحريات والحقوق فى الإسلام ـــ منشور فى أبحاث المؤتمر السابع لعلماء المسلمين ـــ وانظر أيضا د. عماد عبد الحميد النجار ـــ النقد المباح ص ٣٩٦ .

(٢) يروى فى الحديث قوله عليه السلام « لايمنعن أحدكم هيبة الناس أن يقول الحق » ابن ماجه ـــ نقله المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٨٤ .

(٣) متن البخارى بحاشية السندى ج ٤ ص ٥٤ طبعة دار إحياء الكتب العربية .

(٤) الصف / ٣ وقارن ذلك بما رواه الشيخان عن أسامة بن زيد رضى الله عنهما قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « يؤتى بالرجل يوم القيامة فيلقى فى النار . فتندلق أقتاب بطنه . فيدور بها كما يدور الحمار فى الرحى ، فيجتمع إليه أهل النار . فيقولون : يافلان مالك ؟ ألم تكن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ؟ فيقول : بلى ، كنت آمر بالمعروف ولاآتيه ، وأنهى عن المنكر وآتيه » .

وأيضا مارواه الوليد بن عقبة عن رسول الله ﷺ أنه قال : « إن أناسا من أهل الجنة ينطلقون إلى أناس من أهل النار فيقولون : بم دخلتم النار ؟ فو الله مادخلنا الجنة إلا بماتعلمناه منكم ، فيقولون إنا كنا نقول ولانفعل » ـــ رواه الطبرانى فى الكبير .

ونوجه النظر إلى أن الوليد بن عقبه متهم ، ذمه الله تعالى فى القرآن ، وغش النبى ﷺ ، وكفر بعد إسلامه ثم عاد فأسلم وأراد أن يصلح من سيرته ولكنه بقى فى أعماقه على جاهليته ضعيف الإيمان بأحكام الإسلام . وشرب الخمر وحد فيه وهو واليا فى عهد عثمان بن عفان ، وصلى بالناس سكرانا فزاد فى الصبح على اثنتين فلما راجعه الناس قال : لو شئتم زدناكم ـــ راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى ـــ فن الحكم فى الإسلام ص ١٣٣ .

الإقرار بحق الرعية فى توجيه النقد إليه بل كان يذعن للحق إذعانا إذا نبهه إليه أحدهم وكان لايألو جهدا فى المناقشة ومفاوضة ناقديه حتى يقنعهم برأيه أو يقتنع منهم وهو فى هذا وذاك لم ينكر على الرعية حقها بل واجبها فى النقد والتقويم كما لم ينكر أحد من الصحابة عليه هذه السياسة .

فلقد وجه عمر وغيره من الصحابة نقدا شديدا لأبى بكر عندما عزم على حرب مانعى الزكاة والتى تعرف « بحروب الردة » وقال له :

« ياخليفة رسول الله تألف الناس وارفق بهم ـــ كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله .. فمن قالها فقد عصم منى نفسه وماله إلا بحقه .. »

فقال أبو بكر .. والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال .. والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه . وتملكه الغضب فيصيح بصاحبه . ياابن الخطاب رجوت نصرتك وجئتنى بخذلانك !! أجبار فى الجاهلية وخوار فى الإسلام ؟! إنه قد انقطع الوحى وتم الدين .. أو ينقص وأنا حى ؟! يقول عمر : فما هو أن رأيت أن الله شرح صدر أبى بكر للقتال حتى أيقنت أنه الحق .. فوافق ووافق معه الصحابة مما يعتبر إجماعا ..(١)

ويذكر التاريخ لنا أيضا أن أبا بكر عندما استشعر دنو أجله .. استخلف عمر ، وعرض الأمر على الناس فوافقوا على اختياره غير أنه كان هناك معارضون فى الرأى خلال هذه الاستشارات . فمما يذكر أن بعض الأفراد دخلوا على أبى بكر قبيل الوفاة وقال له أحدهم :

ماأنت بقائل لربك إذا سألك عن استخلافك عمر علينا وقد ترى غلظته وهو إذا ولى كان أفظ وأغلظ ؟.

---

(١) انظر الأستاذ الدكتور سليمان محمد الطماوى ـــ عمر بن الخطاب ص ١٧١ ، قارن أيضا د. مصطفى أبو زيد فهمى ـــ فن الحكم فى الإسلام ص ٤٠ أيضا ـــ عباس محمود العقاد ـــ عبقرية الصديق ـــ .

فرد أبو بكر قائلا ، « أبالله تخوفنى ؟ خاب من تزود من أمركم بظلم !! أقول : « اللهم إنى قد استخلفت على أهلك خير أهلك » (١).

على أن أبا بكر لم يكن دائما مقنعا لمعارضيه بل كان يرجع إلى الحق إذا اقتنع به منهم .. فلقد كتب كتابا لاثنين من المؤلفة قلوبهم فى عهده يقطعهما قطعة من الأرض كما كان يصنع معهما على عهد رسول الله ﷺ وذهبا بذلك الكتاب إلى عمر ليشهداه .. فلما قرأه عمر .. تفل فيه فمحاه . وقال لهما ، إن الله أغنى الإسلام عنكم فاذهبا واعملا .. فلما عادا إلى أبى بكر يخبراه بما حدث ويشكوان إليه ، قالا مقالة سيئة وأعقباها بقولهما .. والله لاندرى من الخليفة أنت أم عمر ؟ فرد أبو بكر — بعد أن اقتنع بوجهة نظر عمر — فقال : هو ولكنه أبى .. وفى رواية أخرى .. هو إن شاء (٢).

ثانيا : عمر بن الخطاب : ولما تولى عمر بن الخطاب إمرة المسلمين سار على نهج سلفه والذى تعلموه من رسول الله ﷺ ونزل به الوحى الأمين ..

ومما يؤثر من أقوال عمر أمير المؤمنين فى هذا الصدد أنه خطب الناس فقال : « أيها الناس من رأى فى اعوجاجا فليقومه .. فقام إليه رجل فقال له : لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا .. فرد عمر قائلا الحمد لله أن كان فى أمة عمر من يقوم اعوجاجه بالسيف .. (٣) كما كان يقول « لو ددت أنى وإياكم على سفينة فى لجة البحر تذهب بنا شرقا وغربا فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا

---

(١) انظر — الشيخ محمد الغزالى — حقوق الإنسان ص ٨٢ وفى نسخة الغزالى « خاف من تزود من أمركم بظلم » وماأثبتناه أدق وأكثر استقامة مع المعنى وللمزيد من هذه الأمثلة وغيرها كثير يراجع مؤلف عبقرية أبى بكر لعباس محمود العقاد وأيضا أبو بكر الصديق للأستاذ محمد حسين هيكل .

(٢) د. أحمد محمود الشافعى — منهج عمر بن الخطاب فى تطبيق نظام المال ص ١٣٢ نقلا عن أحكام القرآن للجصاص ج ٣ ص ١٥٣ وتاريخ الطبرى .

(٣) انظر د. سليمان محمد الطماوى — السلطات الثلاث ص ٢٨١ وانظر أيضا الشيخ أحمد هريدى — نظام الحكم فى الإسلام ص ١٣٧ ، ١٣٨ وأيضا محمد حسين هيكل — الفاروق عمر — وأيضا عباس محمود العقاد — عبقرية عمر .

منهم فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه فقال له طلحة : وماعليك لو قلت : وإن تعوج عزلوه .. فقال عمر : لا .. القتل أنكل لمن بعده »[1] وكان يقول أيضا : إذا زاغ العامل (الحاكم) زاغت رعيته وإن أشقى الناس من شقيت به رعيته »[2] وماأكثر ماكان يدعوا الناس إلى رقابته وتبصيره بأخطائه .
فيقول : رحم الله رجلا أهدى إلينا عيوبنا[3] وكذلك ماأثر عنه من قولته المشهورة عندما قال له أحد الرعية : اتق الله ياعمر — معارضة له ونقدا .. فقال تعقيبا على ذلك « لاخير فيكم إذا لم تقولوها ولاخير فينا (كحكام) إذا لم نسمعها » . وهذا بيقين هو جوهر حرية الرأى أو النقد السياسى مقررا فى دقة ووضوح وإحكام . إذ أن سلامة النقد تكمن فى قوة الناقد وسعة صدر من وجه إليه النقد .

وكذلك لم يقتصر عمر على تقرير المبدأ قولا رنانا بل كفله للناس ومارسه وجعلهم يمارسونه أيضا ممارسة عملية فذة فى عهده .

ذلك أنه لما كثرت الفتوحات فى عهده أراد جند المسلمين تقسيم أرض السواد والشام ومصر عليهم باعتبارهم فتحوها بسيوفهم ويستحق كل منهم نصيبه فيها .. لكن عمر أبى إلا أن تكون وقفا على المسلمين .. وكانت معارضة الصحابة له فى هذا الشأن قوية وتصديهم له عظيما حيث تصدى له بلال الحبشى ، وسلمان الفارسى وابن عوف — مما ترتب عليه حوار دائم معهم وساخن تقرع فيه الحجة بالحجة .. وبقدر ماكان يحس بالصواب فى رأيه ، بقدر ماكانت شدة المعارضة له أيضا حتى هداه الله إلى دليل من كتاب الله يقنع به مخالفيه — وليس مع النص رأى كما كانوا يقولون — بعد ثلاثة أيام أو نحوها من الحوار والجدل الموضوعى العميق حتى أنه كان يدعوا الله أن يكفيه بلالا وأصحابه وكان دليله الذى أقنع به مخالفيه آيات سورة الحشر (من الآية

---

(١) راجع الشيخ محمد الغزالى — حقوق الإنسان ص ٣١ .
(٢) نفس المرجع ص ٨٨ .
(٣) طبقات ابن سعد ج ٣ ص ٢٩٣ .

السابعة إلى العاشرة)[1] .

وواقعة أخرى اشتهر بها عمر .. ذلك أنه أراد أن يشرع للناس حدا أعلى للمهور ليقضى على ظاهرة المغالاة فيها على عهده .. فخطب الناس بما رأى متأسيا فى ذلك بما كان يدفعه رسول الله ﷺ .. وأن مايزيد على ذلك سيئول إلى بيت المال .. وماكان عمر يفعل مافعل إلا لمصحلة رآها وقدرها .. لكن قامت إليه امرأة وقالت له : ليس هذا إليك ياعمر والله يقول « وآتيتم إحداهن قنطارا »[2] فرجع عمر إلى ماقالت وعقب قائلا : كل الناس أفقه منك ياعمر .. وفى رواية : أخطأ عمر وأصابت امرأة .

أليس فى ذلك تطبيق فذ لحرية الرأى السياسى بما يستفاد من إقراره لحق الرعية فى نقده كحاكم .. وإجماع الصحابة على ذلك فى عهده ، كما أجمعوا عليه من قبل فى عهد أبى بكر . ممايدل دلالة قاطعة ليس على مشروعية هذا الحق فحسب ، بل وارتقائه لدرجة الواجب والمسئولية ؟!

ثالثا : فى سيرة عثمان بن عفان[3]

يذكر التاريخ أن عمثان بن عفان رضى الله عنه قد تنكب الطريق فى بعض شئون الدولة وتصريفه لشئون الحكم بسبب عدم توفيقه فى اختيار ولاته[4] فتظاهرت عليه الجموع ، وتصدت الصحابة[5] لمحاسبته عن أعماله ونشير فيما يلى إلى بعض من تصدوا له بالإنكار .

---

(١) راجع أيضا الشيخ محمد أبو زهرة ـــ المجتمع الإسلامى ص ٣٧ ـــ ٣٨ .
د. أحمد محمود الشافعى ـــ منهج عمر بن الخطاب ص ٨٥ ـــ ٨٦ .

(٢) النساء / ٢٠ .

(٣) قارن ـــ طبقات ابن سعد ج ٣ ص ٦٧ ـــ ٧٠ ، د. على عبد الواحد وافى ـــ حقوق الإنسان فى الإسلام ص ٢٤٦ .

(٤) لتفصيل ذلك راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى ـــ فن الحكم فى الإسلام ـــ ص ١٢٥ ومابعدها .

(٥) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى ـــ المرجع السابق ص ١٤٢ . فيما يرويه عن سعيد بن المسيب .

١ ــ أبو ذر الغفارى :

لقد حمل هذا الصحابى الجليل لواء المعارضة والنقد العنيف لكثير من تصرفات الخليفة وعماله وخاصة معاوية بن أبى سفيان والى الشام .. ويحدثنا التاريخ أن أبا ذر ــ لما رأى بذخ معاوية وإسرافه فى بناء قصر الخضراء ــ قال : اتق الله .. إن هذا المال ليس مالك ولامال أبيك .. إنه إن يكن مالك فهو الترف والسرف بعينه ، وإن يكن مال المسلمين ، فتلك هى الخيانة [١] .. ولما ضاق معاوية ذرعا بنقده والتفاف الناس من حوله .. أرسل إلى عثمان فاستدعاه ونفاه إلى الربذه .. وأجرى عليه رزقه ..

ولم ينكر الخليفة ولاأحد من الصحابة على أبى ذر مواقفه ولكن ، كان نفى عثمان له ، خشية الفتنة من التفاف جموع الفقراء حوله ومطالبتهم له بإعلان الثورة على النظام القائم وقيادته لهم فى ذلك [٢].

٢ ــ طلحة والزبير :

جاء فى كتاب على بن أبى طالب لأهل الكوفة عند مسيره من المدينة إلى البصرة قوله :

« .. فإنى أخبركم عن أمر عثمان حتى يكون سمعه كعيانه .. إن الناس طعنوا عليه .. فكنت رجلا من المهاجرين أكثر استعتابه وأقل عتابه .. وكان طلحة والزبير أهون سيرهما فيه الوجيف ، وأرفق حدائهما العنيف » [٣].

٣ ــ السيدة عائشة أم المؤمنين :

يقول الإمام على فى الكتاب المشار إليه .. « .. وكان من عائشة فيه فلتة

---

(١) قارن ــ الطبرى ــ تاريخ الأمم والملوك ج٣ ص ٣٢٥ .

(٢) قارن ــ د. طه حسين ــ الفتنة الكبرى ــ عثمان ــ ص ١٦٣ .

(٣) يقول الإمام محمد عبده فى شرحه لذلك : أى أنهما (طلحة والزبير) سارعا لإثارة الفتنة عليه .. والحداء : زجر الإبل وسوقها .. ــ نهج البلاغة ــ للشيخ محمد عبده ــ ج ٣ ص ٢ ــ ٣ .

غضب فأتيح له قوم فقتلوه »[1]

٤ ـ الإمام على بن أبى طالب :

يقول الإمام على يصف حاله فى خلافة عثمان ومقاماته فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ..

« فقمت بالأمر حين فشلوا .. وتطلعت حين تقبعوا . ونطقت حين تعتعوا .. ومضيت بنور الله حين وقفوا .. فكنت أخفضهم صوتا وأعلاهم فوتا .. فطرت بعنانها واستبددت برهانها .. »[2]

ويقول فى موضع آخر :

« إنه قد كان على الناس وال (يقصد عثمان) أحدث أحداثا .. وأوجد للناس مقالا فقالوا ثم نقموا فغيروا »[3]

ومن قبل اجتمع الناس على علىٍّ وشكوا مانقموه على عثمان وسألوه مخاطبته عنهم واستعتابه لهم . فدخل عليه ووعظه وعظا بليغا . وأنكر عليه ماأنكر . وكان فى نقده له يتدرج من الكلمة اللينة إلى التخشن فيها .. حتى

---

(١) يقول الإمام محمد عبده فى شرحه .. « قيل إن أم المؤمنين عائشة أخرجت نعلى رسول الله ﷺ وقميصه من تحت ستارها وعثمان رضى الله عنه على المنبر وقالت : هذان نعلا رسول الله وقميصه لم تبل ، وقد بدلت من دينه وغيرت من سنته ، وجرى بينهما كلام المخاشنة ، فقالت : اقتلوا نعثلا ــ تشبهه برجل معروف ــ فأتيح أى قدر له قوم فقتلوه ــ المصدر نفسه ص ٣ .

(٢) يقول الإمام محمد عبده فى شرحه : « أى أنه قام بإنكار المنكر حين فشل القوم أى جبنهم وخورهم .. والتقبع : الاختباء .. والتطلع : ضده أى أنه ظهر فى إعزاز الحق والتنبيه على مواقع الصواب حين كان يختبىء القوم من الرهبة .. ويقال : تقبع فلان فى كلامه .. إذا تردد فيه من عى أو حصر .. فقد كان ينطلق بالحق ويستقيم به لسانه والقوم يترددون ولايبينون ويقول إن الضمير فى « بعنانها وبرهانها » يعود إلى الفضيلة المعلومة من الكلام .. فضيلة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (المصدر السابق ج ١ ص ٨٨) وقارن أيضا د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ فن الحكم فى الإسلام ص١٣٨ ــ ١٣٩ ، ص ١٤٥ ــ ١٢٦ ، ١٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٩٤ .

أذعن عثمان وقال له : « كلم الناس فى أن يؤجلونى حتى أخرج إليهم من مظالمهم » فقال له على « ماكان بالمدينة فلا أجل فيه وماغاب فأجله وصول أمرك إليه » [1].

وفى إذعانه رضوان الله عليه وعدم إنكاره على الرعية حق النقد والتوجيه وإبداء استعداده لإصلاح ماعسى أن يكون قد أخطأه التوفيق فى إبرامه ، لدليل على تسليمه التام بشرعية هذا الحق ووجوب ممارسة الرعية له ..

وفى ذلك كان يقول : « إنى أتوب وأنزع ولاأعود لشيء مما عابه على المسلمون ..وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول : من زل فليتب .. ومن أخطأ فليتب ولايتمادى فى الهلكة ، فإن من تمادى فى الجور كان أبعد عن الطريق وأنا أول من اتعظ .. أستغفر الله مما فعلت وأتوب إليه .. فإذا نزلت فليأتنى أشرافكم فليرونى رأيهم فو الله لئن ردنى للحق عبد لأذلن ذل العبيد » [2].

رابعا : فى خلافة على بن أبى طالب :

نجد مثالا فريدا فى التمسك بحرية الرأى .. ذلك أنه لما انتهت الشورى ــ بعد مقتل عمر ــ إلى أن يحسم الأمر فيها عبد الرحمن بن عوف .. دعا الناس إلى المسجد وكان الأمر قد غدا بين على بن أبى طالب ، وعثمان بن عفان . فوقف عبد الرحمن فى المسجد ونادى عليا من بين الناس لمبايعته خليفة على المسلمين ، على أن يعمل بكتاب الله ، وسنة رسوله ، واجتهاد الشيخين أبى بكر وعمر .. فقال على :ــ

ــ أعاهدك على أن أعمل بكتاب الله ، وسنة رسوله ، ثم أجتهد رأى .. فدفع عبد الرحمن يد على .. ونادى عثمان فقبل العهد الذى رفضه على فكان

---

(١) المصدر نفسه والتفصيل من أبلغ أمثلة النقد السياسى وتدرجه من اللين إلى التخشن فى القول .. راجع ج ٢ ص ٦٨ ــ ٦٩ وقارن ــ د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ فن الحكم فى الإسلام ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٢) نقلا عن د. على عبد الواحد وافى ــ حقوق الإنسان فى الإسلام ص ٢٤٦ .

خليفة بدلا منه.[1]

وماكان لعلى أن يتمسك بحرية رأيه ــ ولو كان ثمن ذلك فقدانه لمنصب الخلافة ــ ثم ينكرها على آحاد الناس من الرعية ..

فلقد ذهب بعض الصحابة إلى بيته عندما آلت إليه بعد مقتل عثمان ليبايعوه خليفة .. وألحوا عليه فى قبول البيعة .. وهو يقول .. ففى المسجد !!.. فإن بيعتى لاتكون خفية ولا تكون إلا عن رضا المسلمين[2]..

فلما آلت إليه الخلافة وتولى أمرها كان يقول لرعيته : « فلاتكلمونى بما تكلم به الجبابرة ، ولاتتحفظون منى بما يتحفظ به عند أهل البادرة ، ولاتخالطونى بالمصانعة ، ولاتظنوا بى استثقالا فى حق قيل لى ، ولا التماس إعظام لنفسى فإن من استثقل الحق أن يقال له ، أو العدل أن يعرض عليه .. كان العمل بهما أثقل عليه .. فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل .. فإنى لست فى نفسى بفوق أن أخطىء ولا آمن ذلك من فعلى إلا أن يكفنى الله من نفسى ماهو أملك به منى ، فإنما أنا وأنتم عبيد [3]».
وفضلا عن ذلك كان لايفتأ يطلب النصيحة من الرعية بقوله :ــ « أعينونى بمناصحة خلية من الغش سليمة من الريب »[4] ولم يكن علىّ يتمسك بحرية رأيه .. ولا أن يستنهض الرعية فى ممارستها فحسب ، بل كان يلزم بها عماله وولاته على الأمصار ، فقد جاء فى عهد كتبه إلى الأشتر النخعى عندما ولاه مصر

(١) نهج البلاغة للإمام محمد عبده ج ١ ص ٣٤ ــ ٣٥ ، قارن د. عثمان خليل ــ الديموقراطية فى الإسلام ص ٥٠ .
(٢) الشيخ محمد الغزالى : حقوق الإنسان ص ٨٤ .
(٣) نهج البلاغة ــ المرجع السابق ج ٢ ص ٢٠١ ويقول الشيخ محمد عبده فى شرحه : ينهاهم عن مخاطبتهم له بألقاب العظمة كما يلقبون الجبابرة ، وعن التحفظ منه بالتزام الذلة والموافقة على الرأى صوابا أو خطأ كما يفعل مع أهل البادرة (أى الغضب) .. ويقول .. صانعه : إذا أتى مايرضيه ، وإن كان غير راض عنه .
(٤) نهج البلاغة للشيخ محمد عبده ج ١ ص ٢٣١ .

وأعمالها :ـــ « .. وليكن آثر أعوانك عندك أقولهم بمر الحق لك ..»[1] ففى هذه العبارة ولاشك دعم عظيم لحق النقد السياسى وترسيخ أصيل للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .. ذلك أن الحق لايكون مرا إلا إذا كان نقدا وإنكارا .. أو أمرا بمعروف كان قد ترك فعله ..

لقد كان علىّ صادق الإخلاص لمبدأ الحرية مهما كانت نتائج ذلك بالنسبة له أو لأقرب الناس منه .. أو حتى لأعدائه .

ففيما تقدم رأينا أنه تمسك بحرية رأيه .. حتى ولو أدى ذلك إلى التضحية بالخلافة وبالمثل نراه بعد أن طعنه ابن ملجم .. وشعر المسلمون بدنو أجله أقبل بعضهم وقالوا له : « إن فقدناك ولانفقدك أفنبايع الحسن ؟ فقال لهم : ماآمركم ولاأنهاكم أنتم أبصر »[2].

أما عن كفالته حرية الرأى لأعدائه فيضرب الإمام لنا مثلا فريدا لانجده فى أى دين أو مذهب مخالف .

فلقد جاء فى وصيته بعد أن طعنه ابن ملجم من الخوارج .. قوله :ـــ « لاتقتلوا الخوارج بعدى فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل

---

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٨٨ ، قارن أيضا نهج البلاغة ـــ السيد جمعة السيد المرغنى من كلام الإمام على ونشر بالقاهرة سنة ١٩٤١ تحت عنوان مجموعة الوثائق السياسية للباحث الهندى بمحمد بن عبد الله الحيدر ـــ ضمن وثائق بعث بها الرسول الكريم والخلفاء الراشدون ، وقد علق عليها الأستاذ محمد خلف الله أحمد فى بحثه المقدم للمؤتمر الثالث للعلماء المسلمين ، وقد أشار إليه د. عماد عبد الحميد النجار ـــ النقد المباح ص ٣٩٨ . وقارن فى تعظيم قول الحق أحاديث الرسول « مامحق الإسم محق » السيوطى ـــ فى الصغير ج ٢ ص ١٤٨ ورمز لصحته ، « ما من صدقة أحب إلى الله من قول الحق » عن أبى هريرة وحسنه السيوطى ـــ نفس المرجع ج ٢ ص ١٥١ ، « قل الحق وإن كان مرا » ـــ أحمد ـــ المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ٣٣ ، عبد بن حميد فى تفسيره ، الطبرانى عن أبى ذر وحسنه السيوطى نفس المرجع ـــ ج ١ ص ١١١ ، « إن أحب عباد الله إلى الله أنصحهم لعباده » عن الحسن مرسلا ـــ السيوطى ج ١ ص ٨٥ ، « حتى متى ترعوون عن ذكر الفاجر ، هتكوه ليحذره الناس » ـــ الطبرانى ـــ المناوى فى الكنوز ج ١ ص ١١٨ .

(٢) الشيخ محمد الغزالى ـــ حقوق الإنسان ص ٨٤ .

فأدركه »[1] (يعنى معاوية) .

كما أوضح على حقوق الخوراج قبل طعنهم له فى ثلاث هى :ـــ
* ألا يمنعهم مساجد الله ليذكروا فيها اسم الله ـــ وذلك احتراما لمقدساتهم .
* ألا يبدأهم بقتال . وفى ذلك تأمين من الخوف واعتراف لهم بحق النقد مهما كان مرا أو متطرفا .
* ألا يمنعهم الفىء مادامت أيديهم معه . وفى ذلك تأمين ضد الجوع[2] .

وهل بعد ذلك من اعتراف بحرية النقد السياسى وإقرار بمشروعيتها !!

وعلى درب السلف الصالح من الخلفاء الراشدين كان على بن أبى طالب يذعن لرأى مخالفيه إن كان حقا وصوابا .. فلقد أراد فى خلافته ـــ أن يعدل عما كان يراه عمر فى مسألة بيع أمهات الأولاد ـــ فقال له كاتبه ـــ ناصحا وآمرا بمعروف ـــ رأيك مع عمر أحب إلينا من رأيك وحدك ـــ فرجع على عما عزم عليه .[3]

ومما تقدم يبدو بوضوح وجلاء ، فى ظل الشريعة الإسلامية مسئولية كل فرد فيها عن إقامة الشريعة باعتبارها طريقا يراد به وجه الله .. وعلى ذلك فكل فرد مسلم وكل جماعة مسلمة مكلفة شرعا ومسئولة مسئولية كاملة عن كل مخالفة لأحكام الشريعة فإذا وقعت أى مخالفة فى المجتمع لأحكام الشرع المنظم

---

(١) يقول الشيخ محمد عبده فى شرحه : إن الخوارج من بعده وإن كانوا قد ضلوا بسوء عقيدتهم فيه إلا أن ضلتهم بشبهة تمكنت من نفوسهم فاعتقدوا الخروج عن طاعة الإمام ممايوجبه الدين عليهم . فقد طلبوا حقا وتقريره شرعا . فأخطأوا الصواب فيه ، لكنهم بعد أمير المؤمنين يخرجون بزعمهم هذا على من غلب على الإمرة بغير حق ، وهم الملوك الذين طلبوا الخلافة باطلا فأدركوها وليسوا من أهلها فالخوارج على مابهم أحسن حالا منهم » نهج البلاغة ج ١ ص ١٠٨ .

(٢) انظر ـــ الأحكام السلطانية ـــ للماوردى ص ٥٨ ، ٦٨ ، وقارن ـــ ابن القيم ـــ أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٠٦ ، د. مصطفى حلمى ـــ الخوارج ص ٣٦ .

(٣) الشيخ فرج السنهورى ـــ فى مذكراته لطلاب دبلوم الشريعة الإسلامية بحقوق ـــ القاهرة سنة ٦٠ / ٦١ عن عمر الفقيه ص ٢٤ .

للدين والدنيا ، لم يكن من حق[1] المسلم أو جماعة المسلمين السكوت عليها ، فالساكت عن الحق شيطان أخرس وليس لأحد بالتالى أن يتغاضى عن شر يراه . فكل مخالفة فى المجتمع لاتمس المجنى عليه وحده ، بل تمس الجماعة الإسلامية كلها . وعلى كل فرد فيها الزود عنها . وهو تكليف مفروض من الشرع وليس عملا اختياريا إن أراد الشخص فعله ، وإن لم يرده تركه . بل واجب عليه الجهاد[2] فى إزالة الشر ودعم الخير وليس لمسلم أن يتذرع بسبب ما سواء الخوف أو المخاطرة مادام أقصى مايلاقيه وهو الشهادة ، سيكون فى سبيل الله ، فإن لم يستطع الجهاد فعليه بالهجرة من ذلك الوطن الذى لم يؤمر فيه بترك الرذيلة ، والحضّ على الفضيلة . فعندما تذرع بعض الناس بالخوف . نزل قول الله تعالى : ﴿ ... ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ﴾[3] .

وكما أسلفنا لقد كان حق النقد السياسى تكليفا وواجبا ، وأمرا مقررا فى الإسلام ومفروغا منه ، ولم يكن موضع شك أو تشكيك . بل إن المسلمين الأول كانوا ــ كما رأينا ــ شديدى الحرص عليه والتمسك به . وأن الخلفاء الراشدين أنفسهم ولم يعترفوا به ويجمعوا عليه ويذعنوا له فحسب بل كانوا كذلك يغتبطون كل الاغتباط بممارسة الأمة لهذا الحق وأدائها لهذا الواجب حتى ولو انتهت هذه الممارسة إلى حد الغلو والإفراط[4].

وفضلا عن ذلك فإن هناك من نقل إجماع الفقهاء على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على المسلمين ولم يشذ عن هذا الإجماع[5] إلا من

---

(١) الحق هنا بمعناه الوضعى Droitأو الرخصة Faculité

(٢) قارن حديث « ماترك قوم الجهاد إلا عمهم الله بعذاب » رواه الطبرانى ــ المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ٨٤ ، وحديث « إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه » رواه أحمد والطبرانى عن كعب بن مالك وصححه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٨٤ .

(٣) النساء / ٩٧ .

(٤) د. على عبد الواحد وافى ــ حقوق الإنسان فى الإسلام ص ٢٤٧ .

(٥) انظر ــ الغزالى فى الإحياء ج ٢ ص ٢٦٩ / ٢٧٠ ، ابن تيميه ــ السياسة الشرعية ص ٤٠ ، الماوردى ــ أدب الدنيا والدين ص ٥٧ والأحكام السلطانية ص ٢٤٠ ، ابن حزم : الفصل فى الملل =

لايعتد برأيهم كالأصم[1] والإمامية من الشيعة ــ إذ يوقف الأول هذا الواجب على وجود الإمام العدل ويوقفه الآخرون على ظهور المهدى المنتظر ــ وقولهم مردود بحجية النصوص التى أوجبت الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وبذا يتضح بجلاء أساس حرية الرأى السياسى فى الإسلام من النصوص القرآنية والسنة النبوية قولية أو فعلية أو تقريرية وكذا الإجماع وارتقائها من حيث الحكم الشرعى إلى درجة الوجوب مما يقطع السبيل أمام كل رأى مخالف .



= والأهواء والنحل ج٤ ص ١٧١ ، أبو يعلى الفراء الأحكام السلطانية ص ٢٨٤ ، د. محمد سلام مدكور ــ القضاء فى الإسلام ص ١٤٧ ، ابن القيم ــ الطرق الحكمية ص ٣٤٥ ، ٣٧٨ ، د. على محمد جريشة ــ المشروعية الإسلامية العليا ص ٢٨٢ ، د. عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ص ٣٧٤ ، ٣٧٥ .

(١) د. عبد الحكيم حسن العيلى ــ الحريات العامة ص ٢٣٣ .

الباب الثانى
حدود حرية الرأى فى الميدان السياسى وضوابطها

تقديم وتقسيم :ــ

لم يعد من الكافى القول بأنه يجب أن تكون للفرد حقوق وحريات بل يجب التحرى عن الحدود التى فى نطاقها أن تقوم لهذه الحقوق قائمة عملية ، وعن ضوابط هذه الحقوق والحريات إذ أنه لايمكن الاكتفاء بأن يحس الفرد بأن له مكنة إتيان هذا التصرف أو ذاك أو الامتناع عنه ، بل يجب أن يوجد الوسط الذى يسمح بتنظيم هذه المكنة وضبطها . فالتنظيم يولد الأمن الذى لاغناء للحقوق عنه .

وهكذا غلب الطابع الموضوعى للحق على الطابع الذاتى له . ولكن بالرغم من ذلك فإن الواقع يشهد بأن نصوص الدساتير ولاسيما فيما يتعلق بالحريات ــ ومنها بالطبع حرية النقد السياسى ــ إنما ترسم بصورة عامة الخطوط الرئيسية للفلسفة السياسية والاجتماعية التى يجب أن تستوحيها سياسة الدولة التشريعية .

ولذلك نجد الدساتير تترك للمشرع قسطا وافرا من الحرية حتى تستطيع أن تتلائم تشريعاته فى هذا الصدد مع الظروف الجديدة المتغيرة التى قد لاتكون أحيانا داخلة فى دائرة حسبان واضعى الدستور حين وضعه . فنجد تلك النصوص الدستورية تصاغ عادة فى صياغة عامة لاتتضمن شيئا من بيان كنه تلك الحرية المنصوص عليها ، ولابيان الحدود والشروط التى يجب مراعاتها سواء من جانب المشرع أو من جانب الأفراد[١].

---

(١) انظر د. عبد الحميد متولى ــ الوسيط فى القانون الدستورى سنة ١٩٥٦ ص ٦٧١ ، ٦٧٢ .

٧ وفضلا عما تقدم فإن تلك الفلسفة السياسية والاجتماعية أو تلك المبادىء الدستورية لاتتمنع بحدود ثابتة جامدة لاتتغير . مما يحيط هذه الدراسة بكثير من الصعوبة نظرا لما يكتنفها من غموض غير قليل .

من أجل ذلك سنعمد ــ قدر الطاقة ــ إلى تبسيط الأمور بعرض الاتجاهات والمقومات العامة لحدود حرية الرأى فى الميدان السياسى وتبيان ضوابطها ــ تلك الحدود التى لاتتأثر بتغير النظم أو البلاد مهما تفاوتت فيما بينها من حيث أن الحياة العامة فى كل المجتمعات يحدوها تصور لما يجب أن يكون عليه الصالح المشترك الذى يمد الحرية بشرعيتها وتتخذ منه أيضا هدفا لها ، كما تتخذه سائر النظم والفلسفات السياسية والاجتماعية لها مقصدا وغاية وأن هذا التصور فى مضمونه قد يتنوع ــ أما قيامه وما ينصب عليه فى أبعاده الشكلية ، فهذا لايمكن أن يتغير مابقيت للمجتمعات الإنسانية قائمة .[١]

ولكن لما كان الأفراد متساوين فيما لهم من حريات ، كان من الطبيعى أن تثور هنا مشكلة الفرق بين التنظيم والتقييد غير أن تقدير التنظيم يتوقف على التأكد من أن هذا التنظيم لايتخذ ذريعة لإهدار الحرية أو انتقاصها . وفى هذا الشأن يكمن الخلاف بين الدكتاتوريات والنظم الديموقراطية [٢]. إذ أنه فى النظم غير الديموقراطية لايثير تنظيم الحريات أو بالأحرى إهدارها ، مشكلة ما ، لأن الأصل هو الاستبداد أما الحرية فأمر طارىء يعطى على سبيل التسامح بينما يثير تنظيم الحرية فى النظام الديموقراطى مشكلة دقيقة تدور كلها حول ماإذا كانت هناك ضوابط للتنظيم ، أم أنه يجرى على نحو لايمكن ضبطه أو رقابته .

---

(١) انظر د. نعيم عطية ــ فى النظرية العامة للحريات الفردية سنة ١٩٦٥ ــ الدار القومية للطباعة والنشر ــ القاهرة ص ٣١٢ « رسالة »

(٢) انظر د. محمد عصفور ــ دروس فى الضبط الإدارى ــ محاضرات بقسم الدكتوراه بجامعة القاهرة سنة ١٩٦٩ ، ١٩٧٠ ص ١٥٣ ــ ١٥٤ ــ ويشير فى الهامش إلى محاضرات (مورو ص ٣٦ ــ ٣٧) مرجعا لرأيه ..

ويطرح ذلك على بساط البحث مسألتين هامتين بشأن رسم حدود حرية الرأى السياسى

الأولى : وضع الخط الفاصل بين التنظيم والتقييد .
الثانية : وضع الخط الفاصل بين التقييد ـــ لمواجهة اعتبارات معينة وذلك التقييد المحظور والذى يمثل عدوانا على الحرية غير مبرر .
وذلك هو ماسنحاول أن نتحسسه من خلال المباحث والفصول التالية :

أولا : مبحث تمهيدى فى حرية الرأى السياسى بين التنظيم والتقييد .
ثانيا : الفصل الأول : فى النظام العام كحد سلبى لحرية الرأى السياسى
ثالثا : الفصل الثانى : فى المصلحة العامة كحد إيجابى لحرية الرأى السياسى .

رابعا : الفصل الثالث : فى ضوابط ممارسة حرية الرأى السياسى .

خامسا : الفصل الرابع : فى موقف الإسلام من حدود حرية الرأى السياسى وضوابطها ثم خاتمة ..

مبحث تمهيدى

حرية الرأى فى الميدان السياسى بين التنظيم والتقييد

تقوم فلسفة النظام الديموقراطى فى أصولها التاريخية ، على أن الحريات أو حقوق الإنسان أمور لايستقل أى مشرع (ولو كان هو المشرع الدستورى نفسه) بخلقها بل أنه فيما يضعه من قواعد فى شأنها لايعدو أن يكون كاشفا عن حقوق أصيلة .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن سلطة التنظيم لايمكن أن تبلغ ـــ منطقيا ـــ حد تقييد الحرية أو تحديدها . وهذا فى الواقع ـــ هو مافهمته مواثيق الحريات الأولى وماعبر عنه الفصل الأول من دستور سنة ١٧٩١ الفرنسى ، بل وعبر عنه من قبل إعلان حقوق الإنسان والمواطن بوضوح فى وصفه مجهود واضعية بأنه

مجرد إعلان أو كشف عن حقوق طبيعية خالدة [1].

ولئن كانت الفلسفة الديموقراطية قد رجحت اعتبارات الحرية ، إلا أن كثيرا من الفقهاء لم يفتهم اعتبارات النظام . فهم قد أدركوا أن قيام المجتمع نفسه يتعارض مع التسليم بصفة مطلقة للحريات المعترف بها للأفراد . ولذلك كان تنظيم الحريات فى نظرهم أمرا أساسيا . إذا أنهم متساوون فيما لهم من حقوق .

على أنه إذا كان هناك رأى [2] قد بالغ فى استلزام تنظيم الحريات إلى حد القول بأن الحريات بدون تنظيم تكون مجرد وعود ، فإن فى هذا الرأى مع ذلك جانبا من الصواب . وهو أن التنظيم ضرورى فى معظم الحالات ، وأنه هو الذى يعطى الحريات ملامحها الحقيقة الواقعية .

غير أن تقدير التنظيم ــ كما أسلفنا ــ يتوقف على التأكد من أن هذا التنظيم لايتخذ ذريعة لإهدار الحريات أو انتقاصها .



(١، ٢) انظر د. محمد عصفور ــ الحرية ص ٥٩ .

التنظيم لايبلغ حد تقييد الحرية

أ ــ موقف التشريع والقضاء (من الناحية العملية) :

قل أن توجد حرية لاتكون هناك حاجة لأن يصدر بتنظيمها تشريع . فحريات النشر مثلا ، وهى حريات الصحافة،والإجماع ،والجمعيات .. صورا للتعبير عن الرأى السياسى ، وتمس النظام العام مساسا مباشرا ، يستوجب تدخلا من جانب المشرع لتوقى المخاطر المحتملة .

وإذا كان هذا مبلغ أهمية التنظيم فى نطاق حرية الرأى ، فإنه يكون من الضرورى تحديد مداها فى ظل فكرة الضمانات .

على أنه لايجوز أن يقال إن كل تدخل تشريعى فى الحريات هو عدوان عليها . بل كثيرا مايكون التدخل أو التنظيم معينا للحرية وضروريا لممارستها . غير أنه قد يتخفى العدوان على الحرية وراء التنظيم وهنا يثور التساؤل هل يسهل التمييز بين الأمرين ؟ أم أنه يصعب فى كثير من الأحيان وضع معيار موضوعى يقاس به العدوان أو ــ درجاته لان النطاق مبهم الجوانب وغير محدود ولايمكن أن تفرض فيه عناصر ثابتة يعول عليها ؟

لاجدال فى أن الأخذ بالتفسير الحرفى يجعل من تنظيم الحرية وتقييدها أمرين مختلفين مدى .. على أنه يبدو مع ذلك أن من أخذ بالمماثلة بين التنظيم والتقييد يرى أنه ــ وإن أباح الدستور للمشرع تقييد الحرية ــ فإنه لايبيح له نقضها أو الانتقاص منها [1] .

---

(١) قارن الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ــ الحريات العامة ص ٨٩ ومجلة مجلس الدولة المصرى س ٣ ص ٧٤ ، ص ٧٥ مقال للدكتور عبد الرزق السنهورى بعنوان « مخالفة التشريع للدستور والانحراف فى استعمال السلطة التشريعية » جاء فيه « رأينا فيما تقدم أن هناك حريات وحقوقا عامة مطلقة ، لاتقبل التقييد أو التنظيم أما الحريات والحقوق العامة التى نص الدستور على تنظيمها بقانون ، فقد =

هذا ولقد اعتنقت كثير من النظم الدستورية فكرة التفرقة بين تنظيم الحرية ، وتقييدها . وإن كانت قد اتبعت أساليب مختلفة لوضع هذه التفرقة موضع التنفيذ . وربما كان أهم هذه الأساليب أسلوبين .

أما الأول : فهو الذى لجأت إليه بعض الدساتير فى حظرها على المشرع تقييد حريات بذاتها ضمنا ، من عدم إحالة الدستور إلى التشريع فى صدد هذه الحريات ، وهى التى تعرف بالحقوق المحصينة أى التى لايجوز المساس بها إلا بتعديل دستورى فحسب ..

ولايغيب عن الذهن أن كثيرا من الدساتير التى لاتسوى بين التقييد والتنظيم ، قد أقامت هذه التفرقة فى نطاق محدود من الحريات .

فبينما تتمتع حريتا العقيدة الدينية ، والفكر بالإطلاق ويحظر أى تقييد لهما ، تخضع حرية ممارسة الشعائر الدينية وحرية التعبير عن الرأى وخاصة السياسى ،

= سبقت الإشارة إلى أن المشرع قد خول فى شأنها سلطة تقديرية ليقوم بهذا التنظيم على ألا ينحرف عن الغرض الذى قصد إليه الدستور وهو كفالة هذه الحريات والحقوق العامة فى حدودها الموضوعية » .
فقد اعتبر الأستاذ الدكتور السنهورى أن انتقاص الحرية أو نقضها ، يعد انحرافا فى استعمال سلطة تقديرية خولها الدستور للمشرع هى سلطة تنظيم الحق العام .
(المرجع نفسه ص ٧٥ ــ ٧٧) وقارن أيضا ــ الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى الحريات العامة ص ٨٩) .
ولقد أراد الدكتور السنهورى أن يضع معيارا موضوعيا للتنظيم الذى يباح للمشرع القيام به ، فعرفه بأنه هو « مالايتضمن عدوانا على الحرية » وحدد وقوع هذا العدوان بأنه إذا تبينا على وجه موضوعى معنى أن الحق العام الذى ينظمه المشرع قد أصبح بعد هذا التنظيم منتقصا من أطرافه بحيث لايحقق الغاية التى قصد إليها الدستور . وذلك بأنه يرد على ذلك الحق وإنما أجاز أن يرد على كيفية استعماله .
ويرى الدكتور محمد عصفور أنه ربما تأثر الدكتور السنهورى بالمعيار الذى وضعه دستور ألمانيا الغربية فى المادة ــ ١٩ / ٢ التى حظرت المساس بحرية عامة ، أو الإنتقاص منها ، فى مضمونها الجوهرى وهذا هو نص الفقرة .

(in no case may pe a basic right be infringed ubon its essential content)

انظر د . محمد عصفور ــ الحرية ص ٦١ ــ وقد أباح هذا الدستور تحديد الحرية بالقانون may be restricted by legislation أو استنادا إلى القانون ولكنه لم يجز للقانون انتقاصها infringed .

للتنظيم بل وللتقييد[1]

أما الأسلوب الثانى : فهو أسلوب الرقابة القضائية على دستورية القوانين التى تنظم الحريات العامة وعلى وجه الخصوص حرية التعبير عن الرأى السياسى .

ويشير الفقه الدستورى[2] إلى أن العدد الأكبر من الحقوق الأساسية لايكفل كحقوق دستورية بالمعنى الصحيح فى عديد من الدساتير الديموقراطية . وإنما يكفل كمبادىء أو نظم يمكن تقييدها بالقانون ، أو يجب أن تمارس فى نطاق قانون التنفيذ .. وبالطبع ليس من العسير أن نتبين أن حرية التعبير عن الرأى فى الميدان السياسى هى من أهم هذه المبادىء أو النظم .

على أنه وإن كان الفارق النظرى كبيرا بين الحق الدستورى بالمعنى الصحيح un droit constitutionnel properment dit

والحق الدستورى الذى يعتبر مادة تشريعية Institutionnelle فقد تجرد هذا الفارق فى التطبيق العملى من كل قيمة أو أهمية . ذلك أن الحريات المطلقة

---

(١) انظر د . محمد عصفور ــ الحرية ــ هامش ص ٦٢ وقارن أيضا د . عماد النجار النقد المباح ص ٦٧ حيث يقول :

« عندما لاتكون مزاولة النشاط الفردى استنادا إلى حرية من الحريات العامة التى أطلقها الدستور بل نتيجة لرخصة أذن بها القانون فإن الإدارة إذا تدخلت لتقييد حرية من هذا القبيل فإنها بذلك لاتمس حقا فرديا كما أنها لاتحرم نشاطا مشروعا ، ولكنها تقتصر على استعمال سلطتها فى إلغاء رخصة أذن بها القانون للأفراد . والمقرر لذلك مقتضيات النظام العام . فالدساتير والقوانين مثلا تقرر للأفراد الحق فى (الغدو والرواح ولكنها لاتقرر لهم الحق فى التظاهر الجماعى على الطريق العام إلا بحدود القانون ــ فسير المواكب والمظاهرات فى الطريق العام مجرد رخصة . فإذا دعت متطلبات النظام العام تقييد هذه الحرية جاز ذلك للإدارة .

أما إذا كان النشاط الفردى نتيجة ممارسة إحدى الحريات العامة التى يكفلها الدستور أو القانون ، وقامت ضرورة لاتخاذ تدبير ضبطى يمس ذلك النشاط فإن القضاء يتجه إلى أنه يتحتم على الإدارة ضرورة .. إيجاد تكافؤ بين خطورة المساس بالحرية الفردية وخطورة تهديد النظام العام .

(راجع ــ د . توفيق شحاته ــ مبادىء القانون الإدارى ص ٣٦٥ ، ٣٦٧)

(٢) المرجع السابق ص ٦٣

ـــ وغير المعلقة على شرط التنظيم ــ لم تستعص على أى تقييد سواء فى الولايات المتحدة الأمريكية الآن ، أو فى ألمانيا فى ظل دستور فايمر ، حيث اضطر الأخير إلى المساس بالحقوق التى وضعت بطريقة غير شرطية ، عن طريق التعديلات الدستورية دون تغيير شكلى للنص الدستورى بحيث تتطابق مع التغييرات التى أدخلت[1].

أما فى الولايات المتحدة الأمريكية فقد كان للقضاء عن طريق رقابته لدستورية القوانين ، دورا هاما فى رسم الإطار الذى لايجوز للأفراد أن يتخطوه فى ممارستهم لحرياتهم . ذلك أنه إذا كان الدستور (الاتحادى الأمريكى) لايسمح بحرية مطلقة حتى بالنسبة لحرية التعبير عن الرأى ــ وإنما يقيدها ــ كما قال « فرانكفورتر » فى حكم سابق عام ١٩٤٦ « واجب المقتضيات الأخرى التى يعد تحقيقها ضروريا لكرامة الإنسان وأمنه » .. فإن مجموع هذه القيود والمقتضيات والتى تفرضها قوانين البوليس ، هو الذى يكون « السلطة البوليسية » التى تستند إلى القانون .. وهى تعد الإطار الذى لايجوز للأفراد أن يتخطوه فى ممارستهم لحرياتهم .. فإذا هم تجاوزوه ، مسوا اعتبارات السلطة والنظام وجاز للإدارة أن تردهم على أعقابهم بالطريق الإدارى . أو أن تقدمهم للقضاء الجنائى ليستوفوا عقابهم .

ولقد أتاحت الرقابة على دستورية القوانين للمحكمة أن تضع ضوابطا للقيود التى يجوز أن تفرض على الحريات وهى بهذا قد ساهمت فى تحديد مدى السلطة البوليسية التشريعية المسموح بها فى مجال الحريات . ونكتفى الآن بأن

---

(١) ولقد كثر استخدام هذا الأسلوب (منذ عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٢٣) حتى تغير الدستور بصفة مطلقة نتيجة للإضافات accrocsالتى تدخلها القوانين العادية فى شكل تعديلات دستورية لأسباب خاصة .. فقد قيل إن هذا الأسلوب فى التهرب الدستورى erosion constitutionnelleقد ساهم مساهمة كبيرة فى التخريب الهائل للضمير الدستورى للشعب الألمانى وهو ماأدى فى النهاية إلى تمهيد الطريق للدكتاتورية ــ انظر مؤلف

K . Lowenstein : Le controlε legistaltif de liextrem isme politique p . 125 - 128 .

نبين كيف باشر القضاء وظيفته فى الرقابة على دستورية القوانين المنظمة للحريات ، وفى أى وجه تميزت هذه الرقابة عن رقابته للتشريعات العادية الأخرى ، وإلى أى حد أقر القضاء بوجود نطاقين تشريعيين غير متداخلين [1] .

أحدهما نطاق مباح هو نطاق التنظيم .
والآخر نطاق غير مباح هو نطاق التقييد .

وربما كانت أقوى لغة أبرزت إخضاع التشريع الذى يمس حرية القول إلى رقابة دستورية صارمة ، ماقرره المستشار **Routledge** معبرا عن رأى المحكمة فى قضية **Thomas V. collins** سنة ١٩٤٥ حيث يقول « إن أية محاولة لتقييد هذه الحريات يجب أن تبررها مصلحة عامة واضحة وغير مهددة تهديدا مشكوكا فيه أو بعيدا . بل يهددها خطر واضح وحال ولن تكفى هذه الصلة المنطقية التى تقوم بين العلاج المرسوم والشر المراد تلافيه (والتى قد تكفى لتبرير تشريع يهاجم استنادا إلى مبدأ الوسائل القانونية السليمة) ذلك أن هذه الحقوق ترتكز على أساس أثبت .. وتبعا لذلك فإن فرصة تقييد المناقشة والاقتناع المنظمين وفى الوقت والمكان الملائمين يجب أن تجد لها سندا فى خطر عام وحال أو داهم **Inpending** فأوجه التعسف الجسيمة المهددة لمصالح عامة **Paramount**، هى وحدها التى تبرر التقييد المسموح به » [2]

فعلى حين سارت المحكمة لعدة سنوات على قاعدة أن التشريع المطعون فى دستوريته يجب أن تفترض سلامته مالم يثبت بدون أدنى شك انتهاكه للدستور ــ اعتنقت المحكمة مذهبا جديدا أسقطت فيه قرينه الدستورية أو المشروعيه عن هذا التشريع ، مقررة أنه عندما يظهر أن قانونا يعتدى على حرية

---

(١) راجع د . محمد عصفور ــ الحرية ــ ص ٦٨

(٢) راجع **- the rebort of the president commitee in civil rights 1947 (113) P . 216 - 218 To secur these rightse »**

نقلا عن :

د . محمد عصفور المرجع السابق ص ٧٢ .

مدنية خصوصا حرية الرأى أو الصحافة أو الاجتماع أو الدين ، يكون الفرض أن القانون غير سليم مالم يظهر المدافعون عنه أن التدخل يبرره « خطر واضح وحال » على الأمن العام[1].

ولقد أجمل فرانكفورتر — فى قضية دنيس Dennis نطاق المذهب الذى يجعل للحرية « مركزا مفضلا » فى الرقابة على دستورية القوانين فقال « لقد أفصحنا فى الأحكام الحديثة عما اعترفنا به ضمنا .. ففى مراقبة القوانين التى تقيد الحريات التى يحميها التعديل الأول ، أكدنا الصلة الوثيقة بين هذه الحريات ، وبين المحافظة على مجتمع حر .

ولقد فعل بعض أعضاء المحكمة (بل وأغلبيتها فى بعض الأحيان) أكثر من هذا حيث ذهبوا إلى أن وظيفتنا فى مراقبة القوانين المقيدة لحرية التعبير عن الرأى تختلف اختلافا كبيرا عن وظيفتنا فى مراقبة التشريع العادى .. فلقد قيل أن مثل هذه القوانين يجب أن تبررها مصلحة عامة واضحة مهددة بخطر واضح وحال ، لا بصورة مشكوك فيها وبعيدة .. وأما العلاقة المنطقية بين العلاج المقترح والشر الذى يجب تلافيه ، فإنها لاتكفى هنا على الرغم من أنها تكفى لتبرير تشريع يخالف شرط الوسائل القانونية السليمة .

ولقد قيل أيضا أن مثل هذا التشريع لاتفترض صحته »
(U.S.V. caroline products Co. 304 Us 144, 152 m. 4)
ولقد أكد بشدة أن لحرية القول « مركزا مفضلا » بين الضمانات الدستورية
(Kovaces V. cooper 336 U.S. 77, 88)

وأن المعنى الدقيق الذى قصدته هذه العبارات لايحتاج الآن إلى تقصى وإنما يكفى أن نلاحظ أن هذه العبارات كثرت فى آراء المحكمة وأن قوتها المجتمعة قد ولدت الاعتقاد — وليس بدون مبرر — أن هناك مبدأ دستوريا تعبر عنه هذه

---

(١) راجع — Schwartz : American constitutional Law P . 216 - 218

العبارات الجذابة وغير المحددة) يحرم وضع قيد على الرأى إلا إذا كان هذا الرأى يخلق ظرفا يهدد بخطر حال قد يتوقاه المشرع »[1]

ذلك هو موقف المشرع والقضاء من مشكلة التفرقة بين التنظيم والتقييد فى مجال حرية الرأى فى الميدان السياسى .. فماذا بعد عن موقف الفقه ؟

ب ــ موقف الفقه من المشكلة :ــ

إذا كانت أقوى الضمانات لم تستطع أن تضع التفرقة بين تنتظيم الحريات وتقييدها موضع التنفيذ من الناحية العملية ، فإن ذلك لم يثن الفقه عن محاولة وضع معيار للتفرقة بين تنظيم الحرية ، وتقييدها .

لقد قام الأستاذ الدكتور السنهورى بمحاولة فقهية جريئة يستهدف بها تقييد سلطة المشرع التقديرية والحيلولة بينه وبين الانحراف بها عن حدودها[2] ولايعنينا من النظرية أو ماوجه إليها من انتقادات[3] سوى مشكلة تحديد سلطة المشرع فى تنظيم الحريات .

لقد بدأ الدكتور السنهورى من فركرة مؤداها أن منطقة السلطة التقديرية هى الأصل فى التشريع وأن السلطة المحددة هى الاستثناء . وجعل من كفالة الحريات والحقوق العامة فى حدودها الموضوعية أحد معاييره الخمسة لبحث الانحراف فى استعمال هذه السلطة التشريعية التقديرية .

---

(١) راجع أسباب الحكم فى قضية Dennis ص ٥٢٦ ، ٥٢٧ وراجع فيما قدمناه Pritchett : Givil liberties and the vinson court P . 28 - 36 .

(٢) انظر مقاله بعنوان « مخالفة التشريع للدستور والانحراف فى استعمال السلطة التشريعية بمجلة مجلس الدولة س ٣ يناير ١٩٥٢ ص١ ــ ١١٦ .

(٣) انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ــ الوسيط فى القانون الدستورى سنة ٥٦ ص ٦٦١ ــ ٦٧٥ والأستاذ الدكتور سليمان الطماوى ــ النظرية العامة للقرارات الإدارية سنة ١٩٥٧ ص ٢٧ ــ ٣٤ والأستاذ الدكتور محمد عصفور مذاهب المحكمة الإدارية العليا سنة ١٩٥٧ ص ١٣٨ ــ ١٤١ والأستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد ــ الرقابة على دستورية القوانين سنة ١٩٦٠ ص ٥٩٢ ــ ٥٩٧ .

وتبعا لرأيه فإن تنظيم (حرية الرأى السياسى) باعتبارها إحدى الحريات العامة التى ينص الدستور على تنظيمها بقانون يقع فى منطقة السلطة التقديرية للسلطة التشريعية ــ ويقيدها فى نظره ألا ينحرف المشرع عن الغرض الذى قصد إليه الدستور ، وهو كفالة هذه الحريات والحقوق العامة فى حدودها الموضوعية . وهو يعنى بذلك عدم نقضها أو الانتقاص منها أو العدوان عليها .

ويحدد الدكتور السنهورى ــ وقع عدوان على الحرية بقوله « إذا تبينا ــ على وجه موضوعى ــ معنى أن الحق العام الذى ينظمه التشريع قد أصبح بعد هذا التنظيم على ذات الحق وإنما أجاز أن يرد على كيفية استعماله » .

غير أن الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى(١) وإن اتفق مع الأستاذ الدكتور السنهورى من حيث وقوع حرية الرأى السياسى فى منطقة السلطة التقديرية للمشرع إلا أنه اختلف معه من حيث المدى نظرا لعدم اعتقاده فى المعيار الموضوعى الذى قال به السنهورى . فهو (الدكتور عبد الحميد متولى) يرى أن الدستور حين يخول للمشرع حق تنظيم حرية من الحريات ، إنما يخول له الحق فى أن ينتقص من هذه الحرية . فإن من له حق التنظيم لإحدى الحريات ، كان له وضع قيود على تلك الحرية . والقيود تنطوى بداهة على الانتقاص من هذه الحرية .

وفضلا عن ذلك فليس هناك من حد للمدى الذى يبلغه المشرع فى انتقاصه من هذه الحرية ، حيث لايوجد « معيار » موضوعى لقياس أو لوزن مبلغ

---

(١) انظر عكس هذا الرأى للدكتور محمد عصفور ــ الحرية ص ٨٠ حيث يعترض على اعتبار سلطة المشرع فى تقييد (حرية الرأى السياسى) سلطة تقديرية ذلك أن التسليم بسلطة تقديرية فى هذا المجال ــ كما يقول ــ تهدم فكرة ضمانات الحريات من أساسها مادامت الحريات فى منطق الفلسفة الديموقراطية قيود ترد على سلطة المشرع لايستطيع أن يتحلل منها . وسماح الدستور « استثناء » بأن تقيد الحريات لايمكن أن يعنى التسليم له بسلطة تقديرية فى هذا التقييد وإلا كان معنى ذلك أن الدستور يحل المشرع تماما من الحريات وهو مايعنى إلغاء باب ضمانات الحريات إلغاء تاما وإنما التصوير الوحيد الذى يتفق مع الفلسفة الديموقراطية هو اعتبار سلطة المشرع فى تقييد الحريات سلطة مقيدة .

خطورة هذا الانتقاص . فالدستور أو وثيقة حقوق الإنسان ــ إذ يقرر مبدأ حرية من الحريات ثم يخول للمشرع حق تنظيم هذه الحرية ، فإن المشرع ليس عليه ــ من الناحية القانونية ــ سوى قيد قانونى واحد هو عدم إلغــاء أو هدم تلك الحرية .، وذلك مالم تكن هناك قيود أخرى نص عليها الدستور وفرض على المشرع احترامها . أما ماعدا ذلك من قيود ، فهى قيود سياسية بحتة يرجع الأمر فيها للبرمان وحده وتحت رقابة الرأى العام فحسب ويقرر أن وجهة النظر هذه يؤيدها الأستاذ [1] Burdeau أيضا .

والواضح كما يقرر البعض بحق [2] ــ أن نظاما ديموقراطيا لم يفلح فى وضع خط فاصل بين التنظيم والتقييد .

وعلة ذلك كما يقال ــ هى أن المشكلة فى النهاية هى صعوبة وضع الحد الفاصل بين تنظيم الحرية ، وانتقاصها بحيث يمكن التقرير على سبيل الجزم بأن المشرع قد تجاوز حد التنظيم المشروع ودخل فى نطاق آخر هو نطاق تقييد الحرية الذى يدخل فى باب الافتئات الممنوع ــ فمن الصعب وضع معيار حاسم يمكن استخدامه بدقة فى رسم الحد الفاصل بين التنظيم والانتقاص ولايبرأ من هذا العيب المعيار الذى أخذ به دستور ألمانيا الغربية (وأيده الفقه المصرى) ، والذى حاول أن يعتبر أن التنظيم يرد على كيفيه استعمال الحق ولايرد على الحق ذاته ، فى حين أن التقييد ينتقص الحرية بحيث يهدر الغاية التى قصد إليها الدستور من كفالة تلك الحرية . فهذا المعيار تنقصه الدقة لأسباب كثيرة أهمها :

(١) أن نصوص الدستور التى تكفل الحريات لاترسم نطاقا واضحا لكل حرية ،

---

(١) انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ــ الحريات العامة ص ٨٩ حيث يشير فى معرض اعتراضه على الرقابة على دستورية القوانين إلى أن النصوص الدستورية المتعلقة بالحريات لاتتضمن سوى توجيهات Directives لاتضع على إرادة الحكام أوامر أو نواهى معينة ومحددة وإنما هى تشير بصفة عامةإلى الخطوط الأساسية للفلسفة السياسية .

(٢) انظر د . محمد عصفور ــ المرجع السابق ص ٨٨

وقل أن تتضمن الدساتير حدودا موضوعية للحرية ، حتى يمكن التفرقة بين التنظيم الذى يرد على كيفيه استعمالها ، والتقييد الذى ينتقص منها أو يرد على جوهرها . ولذلك لاتستطيع السلطة القضائية ممارسة رقابتها دائما (حيث يسمح النظام القانونى بالرقابة على دستورية القوانين) فتقرر بسهولة وفى جميع الحالات ماإذا كان تشريع منظم للحريات قد تجاوز أو التزم النطاق الدستورى المرسوم للحرية ـــ فالحريات أمور مجردة وهى أقرب إلى القيم منها إلى القواعد المنضبطة ولو تضمنتها نصوص الدساتير ـــ ولذلك فإنه يستحيل وضع صيغ جامدة ومحددة لها وإنما تختلف صيغها ، ومايعتبر جوهريا فيها ، باختلاف الأزمنة والظروف .(١)

(٢) إن محاولة قصر التنظيم على طريقة استعمال الحق دون المساس بذات الحق محاولة غير موفقة لانبهام الخط الفاصل بين وجوه استعمال الحق ، وجوهره . فالحرية ذاتها شيء مجرد ولايمكن الإحساس بها إلا عندما تبرز إلى الوجود فى صور استعمالها . ولذلك فإنه كثيراً مايترتب على ممارسة المشرع ولايته فى التنظيم ، الانتقاص فعلا من الحرية وإن لم يقصد فى الأصل تقييدها .

---

(١) قرب هذا يقول الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى « أن نصوص الدساتير ولاسيما فيما يتعلق بالحريات إنما ترسم بصورة عامة الخطوط الرئيسية للفسلفة السياسية والاجتماعية التى يجب أن تستوجبها سياسة الدولة التشريعية ولذلك نجد الدساتير تترك للمشرع قسطا وافرا من الحرية حتى تستطيع أن تتلاءم تشريعاته مع الظروف الجديدة المتغيرة التى قد لاتكون أحيانا داخلة فى دائرة حسبان واضعى الدستور حين وضعه ـــ لذلك نجد نصوص الدساتير فى هذا الصدد قلما تفرض على المشرع قيودا محددة وإنما نجد تلك النصوص تصاغ عادة فى صياغة عامة لاتتضمن شيئا من بيان كنه تلك الحرية المنصوص عليها ولابيان الحدود والشروط التى يجب مراعاتها سواء من جانب المشرع أو من جانب الأفراد . ويقول فى موضع آخر بأن تلك المبادىء الدستورية العليا (والحرية أحدها) ليست من المسائل البينة كل البيان بل هى عادة يحيط بكنهها غير القليل من الغموض ثم أن مدلولها هو دائما متغير متطور » .. انظر مؤلفه الوسيط فى القانون الدستورى سنة ١٩٥٦ ص ٦٧١ ـــ ٦٧٢ .

(٣) إنه إذا كانت وجوه استعمال الحرية هي المظهر العملي لوضع الحرية موضع التنفيذ ، وكان التنظيم يتناول صور الاستعمال هذه ويحددها ، فإنه يكون من الواضح أن هذا التنظيم هو الذى يبين النطاق الحقيقي للحرية ، ولو كان صحيحا أن التنظيم لايقيد الحرية أحيانا ، لكان دائما مجرد عمل كاشف ، ولتطابق مدى الحرية قبل تنظيمها ، مع مداها بعد تنظيمها . في حين أنه في الغالب يكون التنظيم عملا منشئا . وكثيرا مايدخل في دائرة الافتئات الممنوع[1]

والخلاصة :

أن العبرة في الوضع الدستورى الفعلي لحرية الرأى السياسى فى النظم الديموقراطية هى بالتشريعات المنظمة أو المقيدة لها . ويكون المدى الحقيقى لهذه الحرية أيضا ــ كما يقرر الشراح الإنجليز[2] هو ما يكون خارج نطاق التنظميات والقيود المفروضة عليها . إذ الواقع دائما غالب ــ فحيث توجد الحرية فى الواقع ، يذعن لها المشرع . ولايحتاج المحكومون إلى أن يحميها القاضى لهم من افتئات المشرع أما إذا لم توجد الحرية كحقيقة واقعة ، فإن سلطة المشرع تكون شبه مطلقة فى تشكيلها وتقييدها أى رسم حدودها . بل وتستطيع الإدارة أن تتحيفها .

ولايغير من هذا الأمر استلزام تعديل دستورى لتقييد هذه الحرية ، أو فرض رقابة قضائية على دستورية القوانين . فكثيرا مايتضمن التشريع المنظم للحريات تقييدا للحرية كان يجب أن يصدر به تعديل دستورى . والرقابة القضائية على دستورية القوانين لاتفلح فى كثير من الأحيان فى رد العدوان التشريعى على الحرية ، فرغبة القضاء فى حمايتها مهما بلغ من أهميتها وأثرها لايمكن أن تقف طويلا أمام تصميم مشرع قوى .

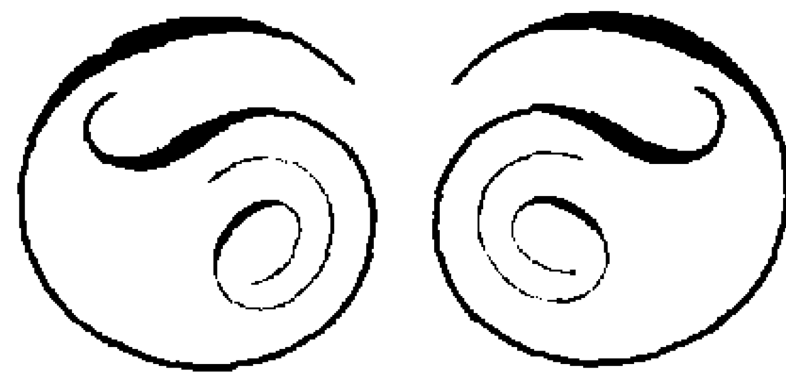
---

(١) انظر د . محمد عصفور ــ الحرية ــ المرجع السابق ص ٨٩ .

(٢) نقلا عن د . محمد عصفور ــ المرجع السابق ص ٩٠ .

حقيقة أن رقابة القضاء على الدستورية تساهم مساهمة كبيرة فى تحديد مفاهيم الحرية ، إذ يحاول القضاء (ماوسعته المحاولة) الملاءمة بين المعنى الجديد (للحرية) والمعانى التقليدية التى كانت سائدة وقت وضع النص . وحقيقة أن هذا القضاء قد يكون فى هذا الخصوص عاملا من عوامل التطور أو عقبة فى طريقه ، تبعا لمبلغ قدرته على إجراء هذه الملاءمة . ومع ذلك فإن العمل القضائى (رغم أنه قد يكون فى جانب منه ابتداعا ، وأنه قد يكون فى جانب آخر منه تحديا لأغلبية برلمانية مستبده) ، لا يستطيع مهما بلغت قوته وجرأته ، أن يثبت طويلا أمام سلطة المشرع ، فهى فى النهاية السلطة الغالبه . وقد أثبتت التجربه الأمريكية هذه النتيجة ثبوتا لاشك فيه [1].

وحيث قد وضح تماما أن لافرق بين التنظيم والتقييد ـ من الناحية العملية ـ فى مجال حرية الرأى السياسى على الوجه المتقدم ، فلينصرف همنا إذن إلى دراسة قيود هذه الحرية لأنها هى الدراسة الواقعية لما يتمتع به الأفراد فعلا من حرية .



(١) انظر المرجع السابق ـ د . محمد عصفور ـ الحرية ص ٩٠ وانظر أيضا د . عماد النجار ـ النقد المباح ص ٣٧٠ حيث يقول فى هذا المعنى .. وهكذا تكون الأحكام ترجمة للظروف العامة التى تسود وقت صدورها من حيث التوسعة فى الأخذ بالحرية أو التضييق فى الأخذ بها .

الفصل الأول
النظام العام « السياسى والاجتماعى » كحد سلبى لحرية الرأى فى الميدان السياسى

تقديم وتحديد :

إن التشريعات على اختلافها تجمع على شرعية « حرية الرأى السياسى » مع خلاف فى الدرجة ـــ طالما برىء هذا الرأى :

أ ـــ من قالة القذف والسب أو الإهانة أو التحريض التى لايمكن تبريرها أو التمسك بإباحتها [(1)].

ب ـــ من الإخلال بأمن الجماعة وقيمها العليا .

غير أن هذا الحق ـــ بعد ذلك يحتاج إلى نظام لرسم الدائرة التى يمارس فى حدودها ـــ مهما كان حقا ، أو واجبا ، خاصة إذا كان يتصل بالمجتمع الذى يمارس فيه ويستهدف خيره ، ويتخذ من الميدان السياسى نطاقا له . وفضلا عن ذلك فإن هذا « الحق » لايكون سبيلا إلى تقدم المجتمع ورفعته إلا إذا صارت ممارسته طبقا للقواعد والشروط القمينة بإنزاله المكانة اللائقة به فضلا عن ضبطه فى حدود الهدف المبتغى من ممارسته .

---

(١) بل إن التشريعات تنص صراحة على إباحة القول فى ميادين ترى من الخير للمجتمع إطلاق حرية الكلمة فيها مهما كانت ماسة جارحة ، كما هو الحال فى ساحات المحاكم فى صدد حق الدفاع (م ١٠٩ ع مصرى) ، وكذلك فى ساحات المجالس النيابية (م ٩٨ من الدستور) ، وأخيرا عند طلب الوصول إلى الخير العام ، وقصد به الدفاع عن مصلحة عامة (عملا بحق النقد المقرر (م ٣٠٢ ـــ ٢ ع مصرى) .

والشرائع — على اختلافها — ترسم أو تحاول أن ترسم الحدود لضمان وفائه بالغرض المبتغى من وراء ممارسته [1].

ولاجدال فى أن الاعتبارات التى تتخذ ذريعة لتنظيم حرية الرأى السياسى ، أو بالأحرى لتقييدها — تتباين حتما من نظام إلى نظام . لذلك كان من أشق الأمور استقصاؤها جميعا . إلا أنها مع ذلك يمكن أن ترد إلى مصادر أو توجيهات تقوم على حماية قيم معينة فى المجتمع . ولاتشذ عن ذلك النظم الديموقراطية .

فلئن أوجبت الفلسفة الديموقراطية على الدولة كفالة الحريات العامة أو معاملتها على أنها أسمى القيم [2]، إلا أن النظم الديموقراطية لم تغفل قيما أخرى اعتبرت المحافظة عليها شرطا ضروريا لقيام المجتمع نفسه والمحافظة عليه .

ففى الولايات الأمريكية نرى أن الحرية — بما فيها حرية الرأى السياسى — يقيدها — كما قال فرنكفورتر من قبل فى حكم له سنة ١٩٤٦ — « واجب المقضتيات الأخرى التى يعد تحقيقها ضروريا لكرامة الإنسان وأمنه » [3].

---

(١) انظر د . عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٤ ، ٥

(٢) إذ المستفاد من أحكام القضاء الأمريكى إطلاق التعبير إلى أبعد حد سواء تضمن سبا أو قذفا أو إهانة أو تحريضا مادام لاينطوى على « خطر جسيم وحال » وهو القيد الوارد على حرية الكلمة لأنه ليس ثمة حرية مطلقة (راجع د . عماد عبد الحميد النجار النقد المباح ص ٣٦٩ وقد أشار إلى Jenning G .W . : the law and the constitution p . 239

وقارن ماقضت به محكمة النقض الفرنسية من أنه طالما أن العبارة القذفية قيلت لتحقيق صالح معتبر قانونا ، فإن حسن النية يكون قائما ويتخلف به القصد الجنائى . وهذا الحكم مشار إليه فى مؤلف Barbier : code explique de la press I P . 424 . — وقارن فى معارضة هذا الرأى د . محمود نجيب حسنى شرح قانون العقوبات — القسم الخاص سنة ١٩٧٨ ص ٥٧١ — ٥٧٢ إذ يرى أن توافر سبب الإباحة لايعنى انتفاء القصد .

(٣) انظر د . محمد عصفور — الحرية — ص ٦٨ .

ومجموع هذه القيود والتى تفرضها قوانين البوليس ، هو الذى يكون السلطة البوليسة التى تستند إلى القانون ، وهى تشمل مايعرف بالضبط الإدارى .

« فهذه المقتضيات » تعد كما يرى البعض ــ بحق ــ [1] الإطار الذى لايجوز للأفراد أن يتخطوه فى ممارستهم لحرياتهم ، فإذا هم تجاوزوه ، مسوا اعتبارات السلطة والنظام وجاز للإدارة أن تردهم على أعقابهم بالطريق الإدارى أو أن تقدمهم للقضاء الجنائى ليستوفوا عقابهم[2].

ولقد كانت هذه الفكرة ــ من غير شك ــ ماثلة لدى واضعى إعلان الحقوق الفرنسى عندما فرضوا التزامين على من يمارس هذه الحرية وهما :

أ ــ المحافظة على النظام والأمن العام .
ب ــ احترام حريات وحقوق الأفراد الآخرين .
وهما عينهما هدف أى تنظيم قانونى[3].

---

(١) المرجع السابق ص ٦٨ .

(٢) استعمل مجلس الدولة الفرنسى اصطلاح « سلطات الضبط الإدارى » ليستخلص من طبيعتها العامة أن أهدافها المحافظة على النظام (بما فيه من أمن عام وصحة عامة وسكينة عامة) ـانظر ـالقضاء الإدارى ومجلس الدولة سنة ٧٩ ص ٦٢٢ ــ ٦٢٣ للدكتور مصطفى أبو زيد فهمى ، وقارن المحكمة العليا فى الولايات المتحدة الأمريكية إذ تقرر أن السب والقذف وسائر المعانى المخلة بالآداب ، قد اعتبرت على الدوام ، اعتداء على القانون لاتشملها حماية دستورية ــ راجع الحكم فى قضية chaplinisky V . new hampshire 68 U . S . 315 منشور بمقال جاسبيرو برنتون ــ نقلا عن د . عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ص ٣٧٠ . وفى هذا المعنى حكم فى مصر بأن حرية الفكر لاحد لها فالإنسان أن يفكر كيفما شاء ولاجناح عليه ، غير أن حرية القول محدودة كحرية الصحافة ، فلكل واحد الحق فى أن يبرز فكره إلى الوجود وأن يقول مايريد ويخطب فى أى موضوع ولكن على شرط ألا ينتقد بألفاظ من شأنها إهانة الغير ، ولايكون فى خطابه مايكدر صفو العموم ، أو ينفر الناس من الناس بإثارة الخواطر » جنح استئناف مصر فى ١٢ ــ ٥ ــ١٩٠٩ ــ منشور بمجلة الحقوق والاقتصاد س ٣٤ ص ١٣٨

(٣) انظر Ferid دروس لطلبة الدكتوراه بحقوق القاهرة سنة ١٩٥٨ ص ٣٥ ــ ٣٦ وقارن أيضا فى هذا المعنى د . مصطفى أبوزيد فهمى ــ فن الحكم فى الإسلام ص ٤٨٥ ويرى الدكتور ــ محمد عصفور ــ أنه يظهر من التحليل الدقيق لهذين الالتزامين أنهما ينتميان إلى مصدرين مختلفين =

وعلى ذلك فلدينا أن حرية الرأى فى الميدان السياسى محدودة بحدين حد سلبى ، وآخر إيجابى . وهما يمدانها بأهم خصيصة لها ، وهى ابتغاء تحقيق الصالح العام دون ماضرر بالغير ..

فأما الحد السلبى [1] فله شقان كما أسلفنا هما :ـــ

= فرعاية حريات الآخرين لاتعد تقييدا للحرية ـــ فى رأيه ـــ بقدر ماهى تنظيم مشروع لاستعمالها . إذ المفروض ألا يترتب على ممارسة فرد لحريته حرمان فرد آخر من هذه الحرية . ولذلك كان هذا التحفظ نوعا من التكافل بين أفراد المجتمع الواحد فى حرياتهم بشرط أن يطبق تطبيقا محايدا ، ولايؤثر بالفعل طبقة أو طائفة أو فردا . فعندئذ لا يعدو الأمر أن يكون تنظيما للحريات وليس تقييدا لها . وحتى إذا اعتبر قيدا فهو قيد لجميع الحريات تتساوى تضحياتها فيها .

أما المحافظة على النظام العام والأمن العام فهو ـــ فى رأيه أيضا فكرة تختلف عن فكرة التكافل بين الحريات ـــ فليس أساسها تنظيم العلاقة بين من يمارسون الحريات فحسب ، بل وتنظيم العلاقة بين من يمارس الحرية ، والجماعة التى تمارس فيها هذه الحرية . ولذلك صور النظام العام منذ البداية ، فكرة قانونية محايدة تكفل مصلحة ذاتية للجماعة مستقلة عن الأفراد المكونين لها (الحرية ص ١١٧ ـــ ١١٨ بالهامش) . ولكننا وإن وافقناه فى الشق الأول الخاص برعاية حريات الأفراد واعتبرنا ذلك نوعا من التكافل بين أفراد المجتمع الواحد (انظر أيضا د . نعيم عطية فى النظرية العامة للحريات الفردية ص ١٣) ، إلا أننا نود أن نبرز هنا حقيقة هامة ، هى أن الالتزامين المذكورين ينتميان إلى أصل واحد هو تنظيم العلاقة بين الفرد الذى يمارس الحرية وبين الوسط الذى تمارس فيه تلك الحرية . وهذا الوسط يتكون من عنصرين ، أفراد بوصفهم أفراد وجماعة بوصفها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها .. فكما أن هنالك التزاما برعاية حق الفرد الآخر يكون هناك التزام أيضا برعاية حق الجماعة أى بالمحافظة على النظام العام .

وهذان الالتزامان يمثلان فى رأينا الحد السلبى لحرية الرأى فى الميدان السياسى

(١) ولقد أبرز الدكتور على راشد هذه الحقيقة وأكدها فذكر « أن حرية التعبير عن الأفكار والآراء والمعتقدات ونشرها بين الناس ، لايمكن أن تحد منها إلاضرورة حماية المصالح العليا للمجتمع ، وحماية المصالح الفردية الجديرة بهذه الحماية ، عن طريق التجريم والعقاب . ولهذا كان من المشروع والمألوف أن يعاقب القانون فى الشرائع المختلفة ، ومهما تباينت نظم الحكم واضطربت بين الحرية والعسف على نشر مافيه إخلال بالنظام العام والآداب العامة ، أو مافيه مساس بشرف الأفراد واعتبارهم وأعراضهم .

ومن المحقق أنه متى أمكن تحديد المقصود بالنظام العام والآداب العامة من جهة ، وحصر الحقوق والمصالح الفردية الجديرة بالحماية من جهة أخرى ، فما عساه أن يخل بهما فيما لو أطلقت حرية الرأى بغير قيد ، فإنه يسهل عندئذ استنباط أهم الحدود التى ينبغى أن يلتزمها المشرع فيما يقيد به هذه الحرية من تشريعات التجريم » ـــ نقلا عن د . محمد عصفور ـــ الحرية ص ـــ ١٥٤ .

أ ــ عدم الإضرار بحقوق الأفراد واعتبارهم فيما خرج عن دائرة أعمال الوظيفة العامة أو النيابة العامة أو الخدمة العامة أو مايؤثر من حياتهم الخاصة على تلك الأعمال[1] وهى أمور تكفل القانون الجنائى برعايتها وتجريم العدوان عليها ــ وجعل لذلك نماذج محددة هى الجرائم الماسة بالشرف والاعتبار كجرائم القذف والسب والإهانة والتحريض . وهذه لاخلاف بشأنها فى شتى النظم والمجتمعات ، وهى أدخل فى كتب الشروح الجنائية منها فى بحث هادف كهذا.. وعلى ذلك نحيل بشأنها إلى كتب القانون الجنائى .

ب ــ عدم الإضرار بمثل الجماعة العليا وأمنها السياسى والاقتصادى والاجتماعى أو مراعاة اعتبارات النظام العام ، والتقيد بها فى ممارسة التعبير عن الرأى السياسى خاصة

ولقد بلغ من أهمية هذا الشق أن اعتبره البعض المصدر الأساسى للقيود التى ترد على حرية الرأى السياسى فى النظم الديموقراطية[2] ولما كانت هذه القيم اوالمثل العليا متغيرة بتغير الزمان والمكان والمناسبات ، فإنه يصعب وضع معيار جامد ومحدد لهذا « النظام العام » . ونظرا لمرونته وسهولة تطويعه للاتجاهات السياسية ، بل تستتر الأخيرة من خلفه ، وتدثرها بردائه فى كثير من الأحيان ، فقد ثار بصدده الكثير من الجدل الفقهى ، ونعرض لتبسيطه فى الفصل الأول .

---

(١) راجع م٣٠٢ ــ ٢ع مصرى حيث تنص على ألايتعدى الطعن « أعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة»، وقارن تعليقات الحقانية على هذه المادة ود . محمود نجيب حسنى شرح قانون العقوبات ــ الخاص سنة ٧٨ ــ ص ٥٩٣ ، ص ٦٣٣ ، د . أحمد فتحى سرور ــ الوسيط فى شرح قانون العقوبات ــ القسم الخاص سنة ١٩٦٨ ص ٥٧٧ ومابعدها ، وأيضا د . محمد مصطفى القللى ــ المسئولية الجنائية ص ١٤٣ .

(٢) انظر د . محمد عصفور ــ المرجع السابق ص ١١٨ حيث يقول : ويبدو من مطالعة الشروح الغربية فى الحريات ، أن فكرة النظام العام « هى التى تعد ــ فى النظم الديموقراطية ــ المصدر الأساسى للقيود التى ترد على الحريات .. كما يقول أيضا ــ وبحق ــ أن هذه الفكرة (النظام العام) بمعناها الواسع ، تعتبر بهذه الصفة أساسا لكل القيود التى تفرض على الإرادات الفردية ، والنظام القانونى نفسه .

أما الحد الإيجابى : [1] فيتمثل فيما يعرف « بالمصحلة العامة » أو الصالح المشترك للجماعة . إذ أن هذا الصالح المشترك هو الغاية المستهدفة من تقرير حرية الرأى السياسى وإباحة مايشتمل عليه من نقد ــ وفق ماتقضى به الفلسفة الديموقراطية والإسلام أيضا . ولذا فإنه (الصالح المشترك) يعتبر فى ظل هذه الغاية ــ وإلى جانب عناصر أخرى لاتقل عنه فى الأهمية القانوينة ــ سبب إباحة لجرائم القذف والسب والإهانة والتحريض ، ذلك أن المصلحة العامة تتأذى بتوقيع العقاب على من يرتكب هذه الجرائم بالنظر إلى الخدمة التى أداها إلى المجتمع ، وقد تكون فى بعض الحالات بالغة الأهمية .

وعلى ذلك فقد عبر البعض عن هذا القذف بأنه « قذف مشروع » أو « قذف ملائم » [2] كما عبر عنه البعض « بحق النقد » [3] ولقد حسم التشريع الجنائى ذلك كما رسخته أحكام القضاء [4] ونحن فى هذا التأصيل لانعتبر القانون مصدرا للإدانه فحسب ــ كما فعل البعض ــ عندما حصروا حدود الحرية فى الالتزامين المكونين للحد السلبى [5] وإنما نعتبره مصدرا للبراءة أيضا إذا أمعنا النظر فى حدها الإيجابى [6] وهو ماينبغى علينا إبرازه .

---

(١) راجع د . عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ص ١١٧ .

(٢) (٣) قارن د . محمود نجيب حسنى ــ شرح قانون العقوبات ــ القسم الخاص (جرائم الاعتداء على الأشخاص) سنة ١٩٧٨ ــ دار النهضة العربية ص ٥٧٢ ــ ٥٧٣ وقد أشار إلى Mimin note D 1939 I 79

(٤) تنص المادة ــ ٣٠٢ ــ ٢ع مصرى على إباحة النقد (الطعن) فى أعمال موظف عام أومن فى حكمه بقولها « ومع ذلك فالطعن فى أعمال موظف عام أو شخص ذى صفة نيابة عامة أو مكلف بخدمة عامة ــ لايدخل تحت حكم هذه المادة ــ إذا حصل بسلامة نية وكان لايتعدى أعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة وبشرط إثبات حقيقة كل فعل أشير إليه » .

(٥) قارن د . نعيم عطية ــ فى النظرية العامة للحريات الفردية ص ٢٣٢ .

(٦) راجع د . حسن صادق المرصفاوى ــ قانون العقوبات القسم الخاص سنة ١٩٧٨ ــ منشأة المعارف ــ الإسكندرية ــ ص ٦٥٧ حيث يقول على أنه لما كان الموظف أو من فى حكمه ، يباشر عمله فى سبيل مصلحة الجماعة فإن هذه المصلحة تقتضى الكشف عن الأعمال المخالفة للقانون .. فأجيز للقاذف ــ حتى يخرج تصرفه عن نطاق الأفعال المعاقب عليها قانونا ــ أن يثبت حقيقة كل فعل أسنده إلى =

وفضلا عن ذلك فإن هذا الحد الإيجابى يعتبر ــ بحق ــ الباعث الحقيقى لحركة المجتمع وتطوره فى حيوية متدفقة نحو الأفضل وماينبغى أن يكون ، لاجموده عند وضع معين ، أو سكونه وركوعه أمام ماهو كائن فحسب .

النظام العام

لئن كان هذا البحث لايتسع لاستيعاب الآراء العديدة التى أعطيت لفكرة النظام العام ، إلا أن الواجب يقتضينا أن نعرض للاتجاهات العامة التى تمثلها هذه الفكرة بمعناها الواسع .

والنظام العام كما يعرفه Burdeau ــ يعد المعبر عن روح النظام القانونى القائم فى لحظة معينة ، أو هو مجموعة المبادىء القانونية التى مجتمعاً معينا . L'ordre public est la synthèse des themes juridiques qui difinissent une sociète donné.

أو بتعبير A. Simon هو مجموعة الخصائص المميزة لفكرة القانون فى جماعة معينة (١)

والحقيقة أنه على الرغم من التنوع البالغ فى الأسس الفلسفية والأوضاع

= الموظف وأن يكون فى تصرفه مبتغيا الكشف عن أعمال الموظف تحقيقا للمصلحة العامة ــ وقارن نقض ٧ ــ ٥ ــ١٩٢٧ م ــ الطعن ٣٥١ س ٤٤ ق) .

(١) انظر د . محمد عصفور ــ الحرية ص ١١٨ ــ ١١٩ وقارن د . سمير تناغو ــ النظرية العامة للقانون ص ٩١ ــ منشأة المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٧٤ ــ حيث يقول إن فكرة النظام العام تعبر بصفة عامة عن الأسس الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقيةالتى يقوم عليها نظام المجتمع .. ويذكر أن دائرة النظام العام تضيق إلى أقصى حد إذا كان المذهب الفردى هو السائد فى الدولة وتتسع إذا كان المذهب السائد هو المذهب الاشتراكى .

وقارن أيضا د . مصطفى أبو زيد فهمى ــ القضاء الإدارى ومجلس الدولة سنة ١٩٧٩ الطبعة الرابعة ــ منشأة المعارف ــ إسكندرية ص ٦٢٢ ، ٦٢٣ حيث يقول استعمل مجلس الدولة الفرنسى اصطلاح سلطات الضبط الإدارى ليستخلص من طبيعتها العامة أن أهدافها المحافظة على النظام بما فيه من « أمن عام وصحة عامة وسكينة عامة » وعلى ذلك فاستعمالنا لمدلول النظام العام كما أوردناه فى المتن يتسع ليشمل أيضا مدلول الضبط الإدارى ، السلطة البوليسية المستندة إلى القانون

الاقتصادية والمبادىء السياسية (التى تصبغ مثل المجتمعات العليا وقيمها وأوضاعها صبغة خاصة) ، فإن هناك قيما وأوضاعا مشتركة بين هذه المجتمعات كلها تعتبر المحافظة عليها داخلة فى نطاق « النظام العام » ، ولهذا النطاق المشترك وجهان :

فأما الوجه الأول : فتكاد لاتتفاوت فيه المجتمعات أصلا وهو توقى أوجه العنف والقوة والعدوان المادى . فالمحافظة على الأمن العام والسلام أو الاستقرار الاجتماعى ، والسكينة الاجتماعية داخل الجماعة ، أمر لايمكن أن تختلف فيه أشد المجتمعات تباعدا من الناحية السياسية أو الاجتماعية .

ولايثير رسم هذا الوجه صعوبات كثيرة نظرا لابتنائه على عناصر ثابتة وأمارات ظاهرة فضلا عن أن حمايته تنصرف إلى حماية الأوضاع الرتيبة لحياة المجتمع ، وعلاقات الأفراد بعضهم ببعض ، أو علاقاتهم بالسلطة العامة ، من أوجه العدوان المادى عليها .

ويبدو أن هذا الوجه وحده هو الذى انصرف إليه الفكر الديموقراطى فى تصوره القانونى لفكرة النظام العام .

وأما الوجه الثانى : أو الدائرة الأخرى للنظام العام فهى تلك تتصل بحماية السلطة فى المجتمع . وفى هذا المجال بالذات ، تتفاوت الفلسفات والنظم تفاوتا بالغا . ومرد هذا التفاوت أن « السلطة » ليست مجرد قوة مادية صماء ومحايدة ، وإنما هى المعبرة عن فلسفة النظام كله والحامية لقيمه الأساسية ، وللأوضاع السياسية والاجتماعية التى يرتفع بها الحكام إلى مصاف تلك القيم الأساسية .

والواقع أنه يستحيل تجريد « السلطة » من مضمونها الاجتماعى أو السياسى فهى ثمرة العلاقات الاجتماعية .. وهى فى نفس الوقت أداتها المسخرة لحمايتها . ومن الطبيعى أن تتعصب السلطة لقيم معينة وأوضاع سياسية أو اجتماعية بذاتها . ولهذا السبب تعكس حماية السلطة فى مجتمع ماخصائص هذا المجتمع وقيمه . إذ أن هذه الحماية مقصود بها فى النهاية حماية تلك القيم .

ولو أنه أمكن تجريد السلطة من إطاريها السياسى والاجتماعى لكان من المحتوم أن تكون حماية هذه السلطة مقصورة على دفع العدوان المادى عليها فحسب [1] ومثل هذه الحماية تدخل حتما فى عداد حماية النظام العام الذى هو نظام الجماعة وأمنها .

غير أنه يندر أن يتحقق هذا الغرض . ونجد فى كل نظام حماية خاصة ومتميزة للسلطة [2] ، باعتبارها أمرا مستقلا عن أمن الجماعة ، ومقصودا بها حماية أوضاع بذاتها إما أوضاع الحكام الشخصية ، أو أوضاع طوائف متميزة فى المجتمع (غالبا تكون هى جماعات الضغط) . وفى عبارة أخرى إن حماية السلطة لايقصد بها مجرد حماية أداة من الأدوات الضرورية للمحافظة على المجتمع ، أو حمايتها لفرع من فروع الجماعة ، وإنما يقصد بها حمايتها فى ذاتها . إما باعتبارها بهذه الصفة قيمة من أسمى قيم المجتمع ، أو باعتبارها أداة لحماية مصالح خاصة فى نطاق هذا المجتمع (سواء كانت للحكام أنفسهم كما أشرنا أو لبعض طوائفه القوية المتميزة) ، فتسموا على المصالح العادية فى هذا المجتمع .

ويبدو هذا بوضوح فى كثير من القيود التى تفرض على حرية الراى السياسى فى صورها المختلفة بحجة وقاية الأمن والنظام العام ، مع أنها فى الحقيقة لحماية السلطة ليس إلا !! [3].

---

(١) انظر ــ د . محمد عصفور ــ الحرية ــ المرجع السابق ص ١٣٤ .

(٢) قارن د . محمد عصفور ــ الضبط الإدارى ــ بقسم الدراسات العليا بجامعة القاهرة ٦٩ ــ ٧٠ ص ٢٥١ وانظر أيضا حسين جميل ــ حقوق الإنسان والقانون الجنائى سنة ١٩٧٢ ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٣) قارن أيضا مقال د . محمد عصفور بجريدة الشعب المصرية العدد ــ ١١٧ بتاريخ ٢١ ــ ٧ ــ ٨١ تحت عنوان « كفاكم عدوانا مع القضاء والدستور حيث يقول » .. فمن المؤكد أن الديمقراطية تدين أى تجسيد للأمة فى أشخاص حكامها توصلا إلى اعتبار انتقاد الحكام وسياساتهم هجوما على الأمةوعدم ولاءلها .. إن تجسيد الحكام هو مذهب فاشى عفى عليه الزمن وهو مجرد حيلة لإخراس الألسنة وكسر الأقلام ولايمكن وفقا لأى منطق أن يعتبر انتقاد الحكام أو =

وهكذا فإننا نرى أنه إذا كانت مناقشة المبادىء غير الرئيسية يمكن أن تكون ميسرة ومستفيضة ، فإن مناقشة المبادىء الرئيسية ، عندما تمس جوهر النظام الاجتماعى القائم فى مجتمع ما ، تلقى كل صعوبة بل وكل اعتداء من جانب السلطة الحاكمة .. وإننا نرى بالمثل أن مهاجمة مصلحة الطبقة الحاكمة تثير غضبها . وسرعان ماتخطو إلى حيز التطبيق فى هذا الجو « نظرية منطق الدولة » أو بعبارة أصح نظرية « تحكم الدولة » ويقوم نفور متبادل بين الحرية ونظرية تحكم الدولة . لأن هذه الأخيرة تعنى ابتداء استبعاد المناقشة المتعقلة ، ولاتستهدف العدالة ولا الحقيقة ـ بل تهدف إلى حمل الخصوم على التسليم بالقوة [١]

مدى صحة الادعاء بأن قيود حرية الرأى السياسى تستهدف وقاية النظام العام أو أمن الجماعة المادى

الواقع أننا لوقمنا بتحليل جميع القيود التى ترد على حرية الرأى فى الميدان السياسى بصفة خاصة ، والتى يدعى أنها مفروضة لوقاية النظام العام أو أمن الجماعة المادى ، لوجدنا أن القليل منها هو الذى ينصرف إلى تحقيق هذا الغرض . ومن قبيل ذلك جرائم السب والقذف والتحريض على ارتكاب جرائم أخرى معينة إذا كانت عن طريق إبداء الرأى والنشر فى الصحافه ـ وكانت قد افتقدت شروط إباحتها طبقا للقانون ـ وكذلك فى مجال الاجتماع مثلا ، كفض الاجتماع الذى ينتهى إلى شجار اشتبك فيه الحاضرون . وفى مجال تكوين

= تصرفاتهم انعداما للولاء للوطن .. فأى حاكم لايمكن أن يحتكر الوطنية أو الولاء فى شخصه .. ونظم الحكم أو أشخاص الحكام أمور عارضة وزائلة ومتغيرة لايمكن أن يطلب الولاء لها على أنه ولاء للأمة أو علامة الوطنية ..

(١) انظر لاسكى ـ الحرية فى الدولة الحديثة ص ١٧٦ ـ ١٧٧ .

- Lasky : Liberty in the modern state - London 1938 P . 176 - 177

الجمعيات أيضا كحل جمعية تقوم بتجهيز « ميليشيا » خاصة من أعضائها ، أو تضبط أسلحتها المعدة لانقلاب مسلح .

ففى هذه الحالات وأمثالها يظهر أن تدخل جهة الإدارة أو القضاء أمر طبيعى لأن ممارسة الحرية قد انتهت بالفعل إلى ارتكاب جريمة من جرائم القانون العام ، أو الشروع فيها ، أو إلى وقوع إخلال مادى بالأمن .

غير أن عدد هذه الحالات قليل نسبيا إذا هو قورن بالحالات الكثيرة التى تقر فيها الدولة الحديثة أو القضاء ــ تدخل الإدارة لمنع ممارسة حرية الرأى السياسى فى صورة ما من صور التعبير عنه ، أو إنهائها والعقاب على ممارستها .

ولقد صار مألوفا أن يسخو الشارع والقاضى على جهة الإدارة بسلطات تقديرية واسعة فى مجال ممارسة حرية التعبير عن الرأى فى الميدان السياسى ، ولمنع ممارستها بحجة توقى اختلال محتمل بالأمن أو النظام .

غير أن ماهو أخطر من ذلك ، وماهو أكثر احتمالا فى الوقوع .. بل وجد بالفعل فى أعرق الديموقراطيات ، أن تستعمل سلطة الحكم هذه السلطات البوليسية الواسعه ــ لاعتبارات سياسية أو اجتماعية محضة منقطعة الصلة بالنظام العام[١] أو الأمن بمفهومه الديموقراطي ــ للحيلولة دون استعمال مستقبل لحرية الرأى السياسى ، وحجتها فى ذلك تفادى خطر الإخلال بالنظام .

ولئن كان الشارع أو القاضى سخيا على جهة الإدارة بسلطات تقديرية واسعة فى مجال ممارسة حرية الرأى السياسى إلا أن هذه السلطة التقديرية ليست بمنجي من رقابة مجلس الدولة ــ فيما تصدره الإدارة من قرارات أو تتخذه من تصرفات استنادا إلى سلطتها التقديرية ــ وإعماله لقاعدة تخصيص الأهداف[٢]

---

(١) قارن د . محمد عصفور ــ الحرية ص ١٣٨ .

(٢) لقد أبرز هذا العلامة جيز بشكل واضح ــ انظر مجلة القانون العام ١٩٤٤ ــ ص ٥٩ .

وقارن أيضا حكم محكمة القضاء الإدارى ــ انظر مجموعة أحكام محكمة القضاء الإدارى السنة العاشرة ص ٢٩٩ بند ٣١٠ ــ حيث تقول فى حكم لها :

ولعل فى كثير مماتفرضه الديموقراطيات من قيود بحجة وقاية الأمن والنظام مايتجاوز بكثير هذا الغرض . فإنه مع التحليل الدقيق ، يبدو أن هذه القيود تستهدف تحقيق غايات سياسية[1] هى فى جلها تمكين السيطرة للحكام . الأمر

= « أن الانحراف فى استعمال السلطة ـــ كعيب يلحق القرار الإدارى ويتميز بطبيعته عن غيره من العيوب التى تلحق القرارات الإدارية ـــ لايكون فقط حيث تصدر القرارلغايات شخصية ترمى إلى الانتقام أو فى تحقيق نفع شخصى أو أغراض ساسية أو حزبية أو نحو ذلك . بل يتحقق هذا العيب أيضا إذا صدر القرار مخالفالروح القانون . فالقاعدة أن القانون فى كثير من أعمال الإدارة لايكتفى بتحقيق المصلحة العامة فى نطاقها الواسع ، بل يخصص هدفا نعينا يجعله نطاقا لعمل إدارى معين ، وفى هذه الحالة يجب ألا يستهدف القرار الإدارى المصلحة العامة فحسب ، بل أيضا الهدف الخاص الذى عينه القانون لهذا القرار عملا بقاعدة تخصيص الأهداف التى رسمت القراروتقيده . فإذا خرج القرار الإدارى على هذه القاعدة ولو كان هدفه تحقيق المصلحة العامة فى ذاتها كان القرار مشوبا بعيب الانحراف ووقع باطلا » انظر أيضا د. مصطفى أبو زيد فهمى ـــ القضاء الإدارى سنة ١٩٧٩ ص ٦٢١ .

(١) قارن د. محمد عصفور ـــ الحرية ـــ المرجع السابق ص ١٣٨ حيث يقول : « ونحن نرى أن استغلال الدولة لسلطتها البوليسية لأغراض سياسية أمر طبيعى نابع من طبيعة النشاط السياسى الذى يفرضه النظام الديموقراطى ذلك أن الحريات ليست أموراً مجردة تمارس فى فراغ وإنما هى حقوق سياسية وتمارس لأغراض سياسية ولم يعد يمارسها الأفراد متفرقين وإنما يمارسونها مجتمعين فى منظمات قوية ضخمة تخشى الدولة بأسها . ولذلك فإنه يبدو من المرجح أن سلطة الحكم (التى ستمارس هذه الحقوق فى مواجهتها) ستستعين بسلطات البوليس للحد من أى نشاط سياسى معارض . أو تقدره خطرا على النظام السياسى أو الاجتماعى الذى تستمد منه سلطة الحكم وجودها » . أنظر أيضا حسين جميل ـــ حقوق الإنسان والقانون الجنائى ص ٥٧ ، ٥٨) . ويعارض هذا الرأى M. R. N. Baldwin حيث رأى ضرورة التمييز بين التعبير عن الرأى وبين الأفعال ، فالأفعال وحدها هى التى تعاقب وليست الآراء لأنه يجب منح الحرية لأعداء الديموقراطية بغرض حماية الحريات الديموقراطية . نقلاً عن د. عبد المنعم فهمى مصطفى ـــ عمال الإدارة وحرية الرأى ص ٩١ وقد أشار أنه نقل ذلك عن Charles Fourraire وانظر أيضا الأستاذ محمد عبد الله ـــ حرية الفكر ص ١٠٤ ، د. عبد الحميد بدوى ـــ حرية القول ـــ مجلة مصر المعاصرة السنة ٣٦ (. سنة ١٩٤٥ ص ٣٠ وقارن أيضا لاسكى ـــ أصول السياسة ص ١١٨ . كما يرى (Baldwin) أنه حتى فى وقت الحرب فإن حرية الرأى تصبح أكثر لزوما إذا كانت الحكومة تريد الالتحام بالشعب وبالمبادىء الديموقراطية . إذ لا يجب مجابهة الآراء المخربة بالإلغاء وإنما تجابه علناوبالمعقولية. قارن أيضا د. جمال العطيفى فى معرض تعليقه على قانون الوحدة الوطنية المصرى رقم ٣٤ لسنة ٧٢ حيث يقول « ومع ذلك فإن قانون حماية الوحدة الوطنية الذى يعاقب على الالتجاء إلى العنف أو على منظمات سياسية خارج نطاق الاتحاد الاشتراكى قد خلا من النص على تجريم التحبيذ .فالمحظور هو إقامة التنظيم غير الشرعى أو استعمال العنف . ـــ راجع مؤلفه ـــ آراء فى الشرعية وفى الحرية ص ٦٩٢ . =

الذى يجعلنا نلحظ بوضوح أن هذه القيود تمثل شذوذا فى النظام الديموقراطى بما تخوله لجهة الإدارة من سلطات واسعة قد تصل إلى درجة الدكتاتورية .

والحقيقة أن المطالع للقوانين التى تنظم الحريات فى الديموقراطيات المعاصرة ، سوف يفزعه أن يعلم أن الحريات العامة وعلى وجه الخصوص حرية الرأى السياسى معطلة أو شبه مشلولة ، وأنها أصبحت فى وضعها العملى تناقض أصولها النظرية التى ارتفعت بها إلى مستوى الواجبات لامجرد رخص تعلق ممارستها أو إنهائها على مشيئة الإدراة وحدها .

وتأييدا لما تقدم نعرض الآن لبعض القيود التى تفرضها الديموقراطيات على حرية التعبير عن الرأى السياسى بحجة المحافظة على النظام العام فيما تدعيه والتى يتضح منها أن الصلة تكاد تكون معدومة بين هذه القيود ، وبين دفع خطر يتهدد الأمن أو النظام .. فضلا عن أن هذه القيود تمثل سلطات واسعة تستطيع جهة الإدارة أن تسخرها لأغراض سياسية .

ونكتفى — قياما بهذا التوضيح — برسم الخطوط العامة لهذه القيود بالنسبة لحرية الرأى السياسى فى بعض مظاهرها أو وسائل التعبير عنها .

أولا : ففى مجال حرية الصحافة (١) :

وهى ذات شقين — حرية إصدار الصحف ، حرية الصحف القائمة فعلا فى أن تباشر نشاطها دون تدخل أو تعويق إدارى .

= ونرى أن هذا الرأى الأخير ليس جديدا فقد سبق إليه جانب من الفقه الديموقراطى (راجع . المبحث الثانى من الفصل الأول من الباب الأول من هذه الرسالة المذهب الواقعى أو النفعى) بل إن الفقه الإسلامى قد سبق الجميع إليه على ماسنبينه فى موضعه من هذا الفصل بعد قليل. ألم يقر الإمام على كرم الله وجهه بحرية الرأى السياسى لكل أفراد الرعية حتى أعدائه ومحاربيه من الخوارج ، وعمد إلى مناظرتهم قبل حربهم ؟!

(١) بالنسبة لأوضاع الصحافة فى العالم راجع

- United Nations : Freedom of information : A compilation 1950 2 vols .

- F. Terrou et Lucien Solal : Legeslation for press, film and Radio, unisco, 1951 .

= - J. Bourquin : La Libertè de la press : presses Universitaires de paris, 1950 .

غير أنه ترد على هذه الحرية بشقيها قيود ثقيلة فى معظم الديموقراطيات .

أ ـــ فبالنسبة لحرية إصدار الصحف :

نجد أن القيود القانونية التى تعترضها من التعدد[١] والقوة بحيث تشكك فى قيمتها الحقيقة[٢] وهى تشترك كلها فى تخويل الإدارة سلطة تمكنها من التحكم فى حياة الصحف التى هى فى سبيل الإصدار .

وإذا كانت نظم ديموقراطية قليلة قد خلت من كثير من هذه القيود القانونية ، إلا أن الكثير منها يتجه الآن نحو التشدد فى استلزامها .[٣]

ب ـــ أما حرية الصحف في مباشرة نشاطها دون تدخل أو تعويق إدارى :

فهى الجانب الهام من حرية الصحافة . وهى التى تتعرض لعديد من القيود بعضها يفرض على الصحف قبل إصدارها كالرقابة[٤] أما السلطات التى تمارسها الإدارة على الصحافة بعد إصدارها فتتدرج فى شدتها من الإنذار إلى التعطيل أو الوقف الإدارى إلى الإلغاء أى إعدام الصحيفة . كما تمارس الإدارة أحيانا ـــ إما

=

- M. Ernst : The firest freedom, 1946 .

حرية الصحافة ـــ د. عبد الله البستانى ـــ رسالة جامعة القاهرة .

- R. pinto; La Libertè d'opinion et d' information 1955 .

- I. Rotenberg: The Newspaper 1946.

- J. Gerald : The press and theconstitution 948 .

(١) مثل استلزام الترخيص ومقتضياته العديدة من شروط فنية ومالية وشروط تتعلق بشخص رئيس التحرير ومحررى الصحيفة .. من حيث السمعة .. وغيرها من الشروط المرنة .

(٢ ، ٣) راجع د. محمد عصفور ـــ الحرية ـــ ص ١٧٩ ـــ ١٤٠ .

(٤) وهى أهم القيود التى تفرض على الصحف قبل إصدارها ونعنى بذلك تخويل الإدارة سلطة منع ما يعترض على نشره .. ومن أخبث الصور لذلك أن تلجأ النظم الديموقراطية إلى بعض محظورات فى بعض مواد معينة سياسية أو اجتماعية وقد تكون الرقابة مفروضة فعلا لا قانونا ـــ بتوجيه من السلطات الحاكمة إلى دور الصحف .. ويشير Konvitz إلى أن هذه الحالة تسود الولايات المتحدة الأمريكية فى كثير من المسائل الهامة (راجع

Konvitz : Fundamental Liberties of free people p. 188 - 192

استنادا إلى نص فى القانون أو إلى سلطتها فى الضبط الإدارى ــ سلطة الحجز الإدارى أو المصادرة (١)

وحقيق بالإشارة أن القيود المفروضة على حرية الصحافة فى وجهيها سالف الإشارة إليهما ــ قد بلغ من تعددها أن صارت هذه الحرية أقرب إلى الأوهام منها إلى الحقائق لأنها صارت حرية موجهة فعلا إن لم تكن موجهة قانونا .

وليس من المقبول كما يقرر البعض (٢) ــ بحق ــ الادعاء بأن مصدر كل هذه القيود هو حماية الأمن أو النظام إذ أنه لم يبلغ حدا من الاختلال يبرر هده القيود الثقيلة ، كما أن سلطة الدولة الديموقراطية لم تتدهور وتبلغ حدا من الوهن فتضطر لأن تفرض على الآراء قيودا كثيرة على هذا النحو . وإنما مرد هذه القيود ــ فى الحقيقة ــ هو اعتبارات سياسية محضة تتعلق بتأمين السلطة على نفسها حيال المنظمات والجماعات القوية . ولايستطيع أحد بعد ذلك أن يدعى أن فكرة الحرية فى مجال الرأى السياسى ، لاتزال على حسب وضعها الأصلى فى الفكر الديموقراطى ، مع وجود هذه القيود الثقيلة التى تكبلها . فمن المعلوم أنه لاقيام للحريات فى الديموقراطيات إلا بأمرين هما :

* أن تمارس الحرية دون ترخيص .
* أن تؤمن ممارستها إلى أقصى المدى الذى لايخل بحريات الآخرين أو بالأمن .

وليس هناك شيء من هذا المعنى المزدوج للحرية فى ظل التشريعات الحديثة المنظمة لحرية الرأى فى الميدان السياسى . وذلك بعد أن خولت الإدارة ــ تشريعيا ــ سلطتى القمع والتوقى فى هذا المجال .

---

(١) يراجع فى الحجز الإدارى . د. عبد الله البساتى ــ حرية الصحافة ص ١٣٩ ــ ١٤٢ وقد أشار إلى تعليق « فالين » على حكم محكمة تنازع الاختصاص « الذى أقر سلطة الإدارة فى ضبط الصحف أو حجزها إداريا رغم عدم النص على ذلك فى قانون المطبوعات .
(٢) د. محمد عصفور ــ الحرية ص ١٤٨ .

ويهمنا أن نؤكد أن توسع السلطة البوليسية توسعا بعيدا فى الديموقراطيات المعاصرة لم يقتصر على دولة دون غيرها ، ولا هو اعتمد على سلطة المشرع فحسب ــ فالسلطة البوليسية لاتعدم تأييدا من القضاء ، سواء وجدت لها سندا تشريعيا بعيدا أو لم تجد .

ولعل أهم مثل يوضح ذلك فيما يقول البعض [١] « توسع السلطة البوليسية فى النظام الانجليزى توسعا خطيرا . وهذا التوسع يكذب الادعاء بعصمة هذا النظام من السلطات التقديرية للإدارة ــ تلك العصمة التى زعم Dicey أنها تفرق بين نظام انجلترا الحر ونظم القارة الاستبدادية » [٢] .

ثانيا : وفى مجال حرية تكوين الجمعيات [٣] :

فسلطة الإدارة على تكوين الجمعيات (سواء من حيث إنشائها أو إنهائها) لاتقل فى اتساعها عن سلطة الإدارة بالنسبة لحرية الصحافة ..

أ ــ فمن حيث الإنشاء :

نجد أن التنظيمات التشريعية فى مختلف الدول (سواء فى انجلترا أو فى فرنسا) من الاتساع والشمول بحيث يصعب القول بأن نظام هذه الحرية هو مجرد نظام إخطار ، وإنما هو نظام ترخيص بالفعل ــ ذلك أن تخويل جهة الإدارة سلطة تقديرية فى منح الأهلية القانونية الخاصة للجمعيات يمكنها من أن تتحكم فى أمور الجمعيات دون أن تخضع لرقابة فعالة من جانب القضاء .

وفضلا عن ذلك فإن الإدارة تمارس بالنسبة للجمعية سلطة واسعة للغاية خلال حياتها .

---

(١) د. محمد عصفور الحرية المرجع السابق ص ١٤٨ .

(٢) يرجع فى تفصيل غزو السلطة البوليسية للحريات فى انجلترا الى

- Keir and Lawson : Cases in constitutional Law 2 nd ed . 1953 p. 400 - 404 .

- Sir. A. Denning : Freedom under the Law 1954 - p. 41 - 44 .

(٣) للتفصيل انظر د. محمد عصفور ــ الحرية ص ١٤١ وما بعدها .

ب ـ وأما من حيث الحل :

فإن النظم القانونية تتفاوت فيما بينها فى الأسلوب الذى تنتهجه فى حل الجمعيات .

ففى النظام الانجليزى مثلا ، لاتخضع قرارات الحل لأية رقابة قضائية أما فى فرنسا فتخضع هذه القرارات التى تصدرها ـ استثناءا ـ جهة الإدارة لرقابة القضاء .

وأيا كان الأسلوب الذى يتبع ، فإنه يلاحظ أن حماية النظام الاجتماعى أو السياسى تشغل مركزا هاما فى التشريعات التى تبيح حل الجمعيات وإن كانت هذه الحماية تختفى وراء عبارات واسعة وغامضة ، مثل ـ مخالفة غرض الجمعية للقوانين والآداب العامة (كما كان الشأن فى قانون الجمعيات الفرنسى سنة ١٨٨١) . وقد كان المشرع الفرنسى سنة ١٩٣٦ (فى تعديله لقانون الجمعيات سنة ١٩٠١) أكثر تحديدا بالنسبة للجمعيات التى يجوز حلها إداريا ، وهى الجمعيات والمنظمات التى تحرص على المظاهرات المسلحة فى الشوارع ، والتشكيلات العسكرية ، والجميعات التى يكون غرضها المساس بسلامة أرض الوطن ، أو التى تحاول تغيير الشكل الجمهورى للحكومة بالقوة . فى حين أن التشريع الذى صدر فى عهد الاحتلال الألمانى (١١ / ٧ / ٤١) استعمل عبارة مرنة للغاية هى عبارة مخالفة أغراض الجمعية أو تصرفاتها للمصحلة العامة للدولة **Intérèt géneral du Pays** .(١)

ومن ذلك يتضح أن حرية تكوين الجمعيات قد صارت أو كادت أن تصير رخصة فى يد الإدارة لا حقا للأفراد لكثرة ما يفرض عليها من قيود سواء عندقيامها ،أو ممارستها لنشاطها ،وإن كان أخطر قيد أصاب نشاط تلك الجمعيات فى النظم الديموقراطية هو إزالة الخط الفاصل بين مايعد اجتماعا خاصا (لاتستأذن فيه الإدارة أو حتى تخطر به) ، وبين مايعد اجتماعا عاما . ومااستتبعه ذلك من بسط سلطة إدارية قاتلة لنشاط تلك الجمعيات .

---

(١) راجع فى تفصيل هذه الموضوعات .

- Burdeau G . : Libertes publiques p. 161 - 165 .

ثالثا : وفى مجال حرية عقد الاجتماعات العامة :

ويتفاوت وضع حرية الاجتماع فى الديموقراطيات تبعا لطبيعة وضعها الدستورى .

١ ــ ففى النظام الانجليزى لاتعتبر حرية الاجتماع حرية قائمة بذاتها ، بل هى نابعة عن الحرية الشخصية التى تجد مصدرها فى الشريعة العامة ، وإن كانت تقيدها القوانين الصادرة من البرلمان [(١)] .

٢ ــ وفى النظام الأمريكى اكتفى بالنص على حرية الاجتماع فى الدستور . وقد أضفى عليها التعديلان الأول والرابع عشر ، نفس الحماية الدستورية التى أضفياها على حرية الرأى والعقيدة فحظر على المشرع المساس بها [(٢)] .

٣ ــ ومن النظم الديموقراطية مالا ينص على حرية الاجتماع فى الدستور وإنما يفرد لها قانونا خاصا مفصلا إجراءات عقدها وسلطات الإدارة حيالها .

أ ــ ضرورة الترخيص فى عقد الاجتماع :

على أنه حين يكفل الدستور حرية الاجتماع ــ سواء صدر تنظيم تشريعى يفصل حرية الاجتماع أو لم يصدر ــ فإن المفروض أن اعتراف الدستور للمواطنين بحق الاجتماع يكفل ممارسة هذه الحرية غير معلقة على ترخيص من جانب الإدارة ، وإن كان ذلك لاينفى على الإطلاق وجوب إخضاعها فى نفس الوقت لنوع من التنظيم يستهدف كفالة الأمن والنظام . ولذلك تكاد تشترك الديموقراطيات فى خصائص هذا التنظيم الذى يفرض ضرورة الإخطار بمكان عقد الاجتماع وزمانه عن طريق لجنة مسئولة دون أن يتجاوز هذا التنظيم غايته وحدوده ، بحيث يغدو متسعا لأكثر من الإخطار فيفرض تسلطا إداريا حقيقيا على الحرية ويجعل من كلمة الإدارة القول الفصل فى ممارسة هذه الحرية أو عدم ممارستها .

---

(١) راجع د. محمد عصفور ــ الحرية ص ١٤٢ .

(٢) والحقيقة أن سبب الجمع بين حريتى الرأى والعقيدة وحرية الاجتماع ، هو أن الأخيرة إحدى وسائل التعبير عن حريتى الرأى والعقيدة . كما أنها تتصل بحق المواطنين فى النقد السياسى والشكوى والتظلم إلى الحكام .

غير أن الوضع الفعلى لحرية الاجتماع يتناقض مع وضعها الدستورى بحيث يبدو الانفصام واضحا بين النظرية الديموقراطية والتطبيق فى مجال حرية الاجتماع . إذ صارت ممارسة هذه الحرية فى معظم الديموقراطيات معلقة على مشيئة الإدارة .[1]

وقد تحقق هذا الوضع الذى جرد حرية الاجتماع من صفتها الدستورية ، حتى فى تلك الدول التى تكفل هذه الحرية دستوريا نتيجة استخدام الإدارة للسلطة البوليسية .[2]

ولقد كانت أهم القيود التى فرضت على حرية الاجتماع ، اشتراط الحصول على ترخيص سابق لعقد الاجتماع .. وقد تفاوتت النظم فى تطبيق هذا الشرط .[3]

ب ـــ سلطة الإدارة فى منع الاجتماع قبل عقده :

على أن أخطر ماتتعرض له حرية الاجتماع ، ليس هو الترخيص فحسب ، بل سلطة الإدارة فى منع الاجتماع قبل عقده بحجة توقى إخلال بالأمن ، إما نتيجة الأقوال التى تبدى ، أو نتيجة مايحدثه الاجتماع ذاته من رد فعل يتهدد الأمن بالاختلال .

على أن تشريعات قليلة العدد هى التى خولت جهة الإدارة ـــ صراحة ـــ الحق فى منع الاجتماع قبل عقده .

(١ ، ٣)المراجع السابق ص ١٤٣ وما بعدها والمرجع المشار إليها فيه .

(٢) تستند الإدارة فى سلطتها البوليسية إلى أمرين :

١ ـــ إحتكار الإدارة الفعلى للأماكن العامة واستخدامها سلطتها فى هذا الشأن فى الحيلولة دون عقد أى اجتماع لاترضى عن أغراضه باعتبارها المالكة لهذه الأماكن .

٢ ـــ وحيث يعقد الاجتماع (سواء فى أماكن عامة أو خاصة) تتذرع الإدارة باعتبارات الأمن العام لتعطيل حرية الاجتماع .

وانظر أيضا حسين جميل ـــ حقوق الإنسان والقانون الجنائى ص ٦٩ .

ومن قبيل ذلك قانون الاجتماعات المصرى سنة ١٩٢٩ . فقد سلم لرجال الإدارة (المركزية والمحلية) بسلطة منع أى اجتماع « إذا رأوا أن من شأنه أن يترتب عليه اضطراب فى النظام أو الأمن العام ، بسبب الغاية منه ، أو بسبب ظروف الزمان والمكان الملابسة ، أو بأى سبب خطير غير ذلك » .

غير أن القضاء — فى معظم الديموقراطيات — قد أقر سلطة الإدارة فى منع الاجتماع قبل عقده — على خطورتها — رغم عدم النص عليها فى قانون ما .

ففى انجلترا [1] : أقر القضاء منع عقد اجتماع عام قبل عقده — بحجة توقى وقوع إخلال بالأمن — بإحدى وسيلتين :

وسيلة غير مباشرة ، حيث يستخدم قضاء الصلح سلطاته فى تقييد الأشخاص الراغبين فى عقد الاجتماع بأخذ موثق عليهم فى أن يسلكوا سلوكا حسنا ، أو أن يحافظوا على السلم . كما يستطيع القضاء إلزامهم بأن يدفعوا مبلغا من المال ، على سبيل الكفالة .

ويفعل القضاء ذلك بناء على طلب من جهة الإدارة استنادا إلى أدلة تقدمها إليه تثبت أنه لو عقد هؤلاء الأشخاص الاجتماع ، فسوف يترتب على ذلك إخلال بالأمن وعندما يرفض راغبوا عقد الاجتماع مايأمر به قاضى الصلح ، يتعرضون للحكم عليهم بالحبس لمدة لاتتجاوز ستة أشهر .

أما الوسيلة المباشرة فى منع عقد الاجتماع — توقيا من إخلال محتمل بالأمن — فقد تقررت بالحكم الهام فى قضية Duncan V. Jones سنة ١٩٣٦ .

على أن القضاء الانجليزى لم يكتف بإقرار هذه السلطة الخطيرة ، بل أقر أيضا حق البوليس فى حضور الاجتماعات ولو عقدت فى أماكن خاصة — إذا هو توقع حدوث إخلال بالأمن ، أو حتى وقوع مخالفة للقانون [2]

---

(١) راجع د. محمد عصفور — الحرية ص ١٤٥ .

(٢) راجع للتفصيل بشأن حرية الاجتماع فى انجلترا

وفى فرنسا : على الرغم من أن حرية الاجتماع تخضع لنظام الإخطار فحسب ، إلا أن القضاء الإدارى ، أقر سلطة الإدارة فى أن تمنع ممارسة هذه الحرية توقيا لإخلال بالأمن[1]. (الحكم فى قضية Benjamin سنة ١٩٣٥) وهو لايعنى منع ممارسة الحرية بسبب اضطراب حال فحسب ، وإنما بسبب اضطراب محتمل ، أو التهديد بوقوعه .

ومن المؤسف أن العدوان القضائى على حرية الاجتماع كان سابقا على العدوان الإدارى عليها ، والذى تمثل فى منشور وزير الداخلية Pagamon، والذى أدعى أنه صدر تنفيذا لمرسوم بقانون ٢٣ / ١٠ / ١٩٣٥ بمنع المواكب والمظاهرات فى الطريق العام ، فى حين أنه تجاوز موضوع هذا القانون وعالج حرية الاجتماع مخضعا إياها لنظام ترخيص بالمعنى الصحيح[2].

أما فى الولايات المتحدة الأمريكية :[3] فلئن كانت المحكمة الاتحادية العليا قد أنكرت فى قضية Hague ـــ كمبدأ ـــ سلطة الإدارة فى منع عقد اجتماع عام قبل عقده بحجة توقى إخلال بالأمن يحتمل أن يحدث كرد فعل لعقد هذا الاجتماع من خصوم عاقدى الاجتماع ، إلا أن موقفها من أحكام أخرى يدل على أنها لاتمانع فى إقرار هذه السلطة فى بعض الحالات .

= - Dicey : The Law of the constitution .

تعليق الأستاذ Wade ص ٥٦٨ .

- Keir and Lawson : Cases in constituional Law 2 nd ed. p. 401 - 402 .

- Haldaineclub : The Law of public meeting p. 19 - 20 .

(١) انظر د. محمد عصفور ـــ الحرية ص ١٤٦ .

(٢) فى تفصيل أزمة حرية الاجتماع فى فرنسا راجع

- Burdeau : Les libertes publiques 3ed 1966 - p. 188 - 190 .

وأيضا

-Colliard : Les Libertes publiques - p. 368 - 371 .

(٣) راجع فى تفصيل ذلك Chafee Z. : Free speech in the United States - 422 - 428 .

وأيضا - Pritchett C. H. : Civil liberties and the Vinso Court. The university of chicago press 1945 p. 58 - 63 .

ففى حين سايرت فى قضية Terminiello V. Chicago 337 - U .S. (1949)المبدأ الذى وضعته فى قضية Hague، نجد أنها أخذت ضمنا بعكس هذا النظر فى قضية Feiner V. New Yourk 340 U.S. 315 (1951) وإن كانت القضيتان اللتان فصلت فيهما ، خاصتين باجتماع شرع فى عقده ، ووجه فيه إلى كل من الخطيبين تهمه السلوك غير النظامى disorderly conduct

وعلى ذلك فلم تعد حرية عقد الاجتماعات بأحسن حالا من حرية تكوين الجمعيات سواء فى قيامها أو فى إنهائها ، بل ربما كان تطورها ــ فى الظروف المعاصرة ــ أكثر لفتا للنظر .

فلقد صارت مرهونة فعلا بمشيئة الإدارة ــ للأسباب المتقدمة ــ وهى فى معظم الأحيان أكثر تأثراً بالاعتبارات السياسية منها باعتبارات الأمن ، سواء فى إصدار الترخيص ، أو فى الامتناع عن إصداره ، مثل ماهو شأنها أيضا فى الإبقاء على الاجتماع أو إنهائه .

وفضلا عن ذلك فإن مدى حرية الإجتماع صارت تتوقف على نظرة المشرع ، أو القاضى أو رجل الإدارة ، إلى نفس المنظمة التى تطالب به . ولذا لم تعد هذه الحرية حقا عاما ، بل صارت أقرب إلى الامتيازات ــ إذ أنها لاتمنح لمن تشك سلطة الحكم فى ميولهم السياسية .(1)

---

(1) انظر د. محمد عصفور ــ المرجع السابق ص ١٤٧ .
وقارن Haurio فى نظريتهة عن حسن السلوك الإدارى La moralitè administrative ومؤداها أنها توجب على الإدارة ليس فقط احترام القانون نصه وروحه بل واحترام قواعد الإدارة الحسنة التى يجب أن تسود فى كل إدارة تتجه نحو المصلحة العامة وحدها . وهذه القواعد يحدد نطاقها ومداها مجلس الدولة بطبيعة الحال (انظر خضوع الإدارة للقانون ــ مجلة القانون والاقتصاد ــ بالفرنسية ــ ص ١٥٣) ــ راجع د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ القضاء الإدارى ومجلس الدولة ــ المرجع السابق ص ٦٣٩ حيث ينتقد هذه النظرية خشية افتئات القضاء على سلطات الإدارة وللمشرع معا .

تهافت المشرع الجنائى فى تجريم الرأى

لقد بلغ من تهافت المشرع الجنائى فى تجريمه للرأى ، أن خرج على معايير التجريم الجنائية ـــ ومبادئه المتعارف عليها ـــ خروجا معيبا وشائنا .

ولانخاله تردى فى مثل هذه الهوة ، إلا انحيازا للسلطة أو بالأحرى انحناء أمام جبروتها . ولنا على هذا التهافت دليلين :

١ ـــ جاءت نصوص تجريم الرأى فى غموض :

فلقد شابها غموض بين وانبهام واضح يؤدى إلى صعوبة بالغة عند تطبيق القاضى لنصوص التجريم (١) ولئن كان البعض يبرر ذلك الغموض بأنه أمر ضرورى فى

---

(١) يقول الدكتور على راشد : « فإنه يترتب على مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات إلزام الشارع بتعريف كل جريمة يرى النص عليها تعريفا من شأنه رفع كل غموض يحتمل أن يحيط بتفسيرها أو تحديد نطاقها عند تطبيق القاضى لها ، وإلا أدى الغموض فى تعريف جرائم (الصحافة والرأى) ، إلى مصادرة حرية (الصحافة والرأى) ذاتها فإذا عجز الشارع نفسه عن تحرى الوضوح التام فى تعريف ما يرى تجريمه ، فأحرى به أن يمتنع عن التجريم لأن عجزه عن تفادى الإبهام يعنى عدم قدرته على التمييز ـــ فيما يجرم ـــ بين الحرية ـــ وحدودها :. وخير له عندئذ أن يطلق الحرية من أن يقيدها بقيد يهدها » نقلا عن دكتور محمد عصفور ـــ الحرية ص ١٥٥ » .

وفيما يسوق الدكتور على راشدمن أمثلة على عبارات المشرع الغامضة قوله : « ... والواقع أن الذهن يحار فى معرفة حقيقة مدلول كثير من هذه العبارات ، فماذا يراد بكراهية نظام الحكم ؟ أو مدلول الازدراء به ؟ ! إذ كيف يكون التمييز بين هذه المعانى وبين ما هو مباح من نقد لأعمال الحكومة خدمة للصالح العام ؟ ..

ما هو المانع للقاضى إذا شاء الاعتساف فى التطبيق من أن يأخذ بحكم الكراهية والازدراء كل منتقد للحكومة وأعمالها ؟ ! » .

وإننا من جانبنا لنعجب حقا من إخفاق المشرع الجنائى مثل هذا الاخفاق ـــ إذ كيف يجرم الكراهية (م ١٧٤ ع مصرى أو الازدراء .. مع أن كلا منهما إحساس داخلى يستعصى على الضبط أو الإثبات !! ناهيك عن فلسفة النظام الديموقراطى التى لاتجرم الآراء ـــ وإنما تجرم فحسب الأفعال التى تتخذ من العنف طابعها ـــ (د. عبد الحميد بدوى ـــ حرية القول ـــ مجلة مصر المعاصرة السنة ٣٩ سنة ١٩٤٥ ص ١٧ ، ٣٠) ولقد علق الدكتور عبد الحميد بدوى على جريمة التحريض على كراهية الحكومة بأنه « إذا كانت الكراهية نفسها لا تعد جريمة فى نظر القانون ، فلا معنى أن يعد التحريض عليها جريمة » . =

جرائم الرأى[1]، ويعلل ذلك بأن مخالفة القانون تقع فى نطاق مجرد لايمكن تحديده ــ كما يقول ــ ومن ثم كانت التعبيرات القانونية التى يستعملها المشرع فى هذا النطاق مشوبة بالغموض ، إلا أننا نرى أنه ماكان ينبغي للمشرع الجنائى أن يخرج على مقتضيات المبادىء والمعايير الجنائية ليجرم الرأى .. بل كان من الوجب عليه أن يؤثر تلك المبادىء العامة فى التجريم ، وكذا المبادىء الدستورية العامة ، ويلتزم بها على أن ينحنى أمام السلطة مادام يخضع لنظام حكم يرفع شعار الديموقراطية .. أما إذا كان ولابد فاعل لما تمليه عليه السلطة خروجا على مقتضى الأصول العلمية .. فليبحث عن وصف دقيق لايشوبه غموض أو إبهام لما يُطلب منه تجريمه .

٢ ــ صعوبة التفرقه بين شرح الفكرة والتحريض عليها .

على أن مايعاب على جريمة الرأى من الناحية الجنائية ليس هو فحسب الغموض الذى يشوب مايعتبره المشرع تهجما على النظم أو دعوة إلى الإنقلاب[2]، إنما يعيب هذه الجريمة أيضا صعوبة التفرقة بين شرح الفكرة (الذى يعتبر مباحا) ،ــ والتحريض عليها الذى يؤثمه القانون !! فمن العجيب حقا أن يجرم المشرع الجنائى التحريض على كراهية نظام الحكم مثلا أو الازدراء به ، مع أن الكراهية أو الأزدراء فى ذاتها شيء مباح مادام يستعصى على الضبط والتقييد بل والإثبات ــ نظرا للطبيعة النفسية الداخلية لتلك المشاعر والأحاسيس ــ كما أسلفنا فضلا عن أنها لم تخرج إلى نطاق الأعمال الضارة بالمجتمع . نقول كيف يمكن أن يكون التحريض على المباح جريمة والقاعدة أن يتبع الفرع أصله ، ومن ثم يأخذ حكمه من حظر أو إباحة ؟![3] .

= كما علق حسين جميل بقوله « والواقع فى النظام الديموقراطى أن من حق كل فرد أن يعارض حكومته ، وأن يكرهها ، وأن يدعو إلى تغييرها ، مادام ذلك لايتجاوز حدود القول ولم يدخل فى نطاق العمل .. فلا معنى إذن لتجريم التحريض على فعل هو من حقوق المواطنين » (مؤلفه حقوق الإنسان والقانون الجنائى ــ ص ١١٥) .

= (١) انظر د. محمد عصفور ــ الحرية ص ١٥٥ .

(٢) « الانقلاب » وصف ينصرف إلى أى شىء لا ترضى عنه السلطات الحاكمة راجع Chafee فى مؤلفه « نـ الحرية » ص ٨٦ .

(٣) راجع المادة ١٧٤ ع ــ مصرى فقرة « أولا » بشأن جريمة التحريض على كراهية نظام الحكم أو =

هذا ولقد أخفقت المذكرة الإيضاحية التى صاحبت نص المادة / ١٧٤ ع مصرى إخفاقا لامزيد عليه حين سعى فيها واضعها إلى التفرقة بين ماتعاقب عليه هذه المادة فى الفقرة « أولا » ، وبين النقد المسموح به قائلا .. ومن الواضح أن لكل إنسان الحرية فى نقد النظم الأساسية للدولة بشرط أن يكون الغرض الحقيقى لهذا النقد الوصول إلى إصلاح النظم المذكورة بالطرق القانونية ولكن إذا كان ينشأ عن النقد التحريض على كراهية نظام الحكومة أو الازدراء به ، ويترتب عليه وضع عثرات تعوق الحكومة عن إنجاز الأعمال المنوطة بها فى اختصاصاتها الأساسية ، وذلك بإلقاء الاضطراب فى النفوس وبتحريض الشعب على بغض الحكومة والازدراء بها .. فحينئذ يكون قد وقع تجاوز لحد النقد المسموح به (١) .

وعبثا حاولت محكمة النقض المصرية أن تدافع عن وجهة نظر المشرع المتهافت (٢) فى تجريم الرأى السياسى فى المادة / ١٧٤ ع مصرى فى حكم لها تقول فيه « ... ومن حيث أن الشارع نص فى الفقرة الأولى من المادة ١٧٤ ع . على عقاب من يحرض بإحدى طرق العلانية على قلب نظام الحكومة المقرر فى القطر المصرى أو على كراهيتها والازدراء بها » إنما أراد أن يعاقب على الطعن العلنى الذى يقصد به تعريض الدستور وكل ماكان الدستور مصدرا له ، من النظم الأساسية المختلفة التى رسمها لضبط شئون الحكم فى البلاد وتحديدها وإدارتها ، إلى مأريد حمايتها منه وهو الحصن على قلبها أو — كراهيتها والازدراء بها ولم يرد أن يعاقب بهذا النص على الطعن فى حكومة بعينها أو حكام بأشخاصهم إذ أن القانون قد قرر لهذا الطعن — فى نصوص

= الازدراء به ، والفقرة « ثانيا » بشأن جريمة تحبيذ أو ترويج المذاهب التى ترمى إلى تغيير النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية .

(١) راجع أيضا مقال د. على راشد — بجريدة المصرى « بتاريخ ٧ — ٨ — ٥١ » .

(٢) انظر حكم محكمة النقض ٩٩١ س ١٠ . ق فى ١٣ — ٥ — ٤٠ منشور بمؤلف د. حسن صادق المرصفاوى سنة ٥٢ « التشريع وأحكام القضاء فى جرائم الصحافة والقذف والسب والشيوعية » ص ٧٩ .

أخرى ــ عقوبات خاصة تحمى هذه الهيئات وهؤلاء الأشخاص بخلاف النظم الدستورية فى ماهيتها ــ فإنها باعتبارها ذوات معنوية (بحتة) لاتطبق عليها النصوص المذكورة وكان لابد لحمايتها من نص خاص . فلذلك وضعت المادة المذكورة لهذا الغرض وحده المدلول عليه بمعناها لغة وبمفهومها فقها وبما هو مستفاد من مذكرتها الإيضاحية فى جملتها » .

ولقد كشف الأستاذ أحمد أمين ، الباعث الحقيقى لهذا التهافت برجوعه إلى الأصول التاريخية لمثل هذه الجرائم حيث أبان أن أغلب قوانين العقوبات فى البلاد العربية التى تأخذ بتجريم آراء تبدى فى مواضيع معينة ، مثل التحبيذ لمذهب معين أو التحريض ضد نظام اجتماعى ، أو الازدراء بالحكومة . قد افتبستها من القانون المصرى الذى اقتبسها بدوره من التشريعات الفرنسية السابقة على قانون الصحافة الفرنسى سنة ١٨٨١ .. غير أن المشرع الفرنسى قد ألغاها بقانون الصحافة المشار إليه (قانون سنة ١٩٠١) لكنها بقيت فى مصر وبعدها فى كثير من الدول العربية الأخرى .

ولقد أحسن الشارع الفرنسى إذ حذفها من قانونه الأخير لأنها جرائم غامضة وغير محددة بحدود معينة كسائر الجرائم التى يتناولها القانون بالعقاب . فهى فى ركنيها المادى والأدبى ، خاضعة لتقدير القاضى . وهذا قد يؤدى إلى الاعتساف فى التطبيق فهى بذلك لم تكن سوى أثر من آثار التضييق على حرية الرأى السياسى .

لذلك لم نعد نجد اليوم فى قانون العقوبات الفرنسى أثرا لجريمة التحريض على عدم الانقياد للقوانين ولالجريمة الطعن فى حقوق ولى الأمر،أو فى نظام وراثة العرش ،ولالجريمة التحريض على بغض طائفة من الناس أو الازدراء بها [1] .

---

(١) راجع ــ الأستاذ أحمد أمين ــ شرح قانون العقوبات الأهلى ــ الطبعة الثانية ــ القاهرة سنة ١٩٢٤ ص ٨٤ .

وفي تأييد ذلك وتأكيده يقول البعض[1] ـــ « فعلاوة على العقوبات التى يمكن أن توقع بشأن جرائم القذف أو السب ، وهى جرائم معروفة فى معظم تشريعات العالم نجد أننا ننفرد بعدد من الجرائم التى نقلناها عن قانون العقوبات الفرنسية أيام حكم « لويس نابليون » الذى اتسم بالرجعية الشديدة .. ومثلها مانسميه جرائم الإهانة والعيب ، والإخلال بالمقام ! ومثل عديد من الجرائم التى تسمى جرائم الإفشاء والتضليل ، نتيجة تخويل النيابة سلطة منع نشر أخبار بعض التحقيقات أو الحظر القانونى لنشر المحاكمات فى جرائم أمن الدولة مثلا (ومع ذلك فقد كان ينشر منها مايدين المتهم بإيعاز من سلطة الدولة أحيانا) . ومثل طائفة لاأول لها ولاآخر من جرائم التحريض التى تتدرج من تحريض ضد النظام ، ولو لم يصحبه عنف ، إلى مجرد الجهر بالغناء لإثارة الفتنة ... »

« ومثل مايسمى جرائم كراهية النظام ، أو الازدراء به ، أو البغض ، أو تحسين الجرائم ، مايمكن أن يمسك بتلابيب أى كاتب (أو ناقد) مالم يكن شديد الحرص واليقظة والتدقيق فى اختيار عباراته » .

بل إن قانون العقوبات المصرى من القوانين النادرة التى تجيز توقيع عقوبة تعطيل الجريدة ، بل وإلغائها فى بعض الحالات ، حتى أنه إذا أجرى تحقيق مع إحدى الصحف ثم استمرت فى نشر مادة من نوع مايجرى التحقيق من أجله أو نوع يشبهه (تأمل !!) ، جاز للمحكمة تعطيل الجريدة .. » .

ثم يستطرد قائلا : « وقد فتحت مثل هذه النصوص الباب أمام الإدارة لتعطيل الصحف تحت مظلة سيادة القانون .. فإذا بدأت إحدى الصحف حملة بشأن الكشف عن فساد فى إحدى نواحي الإدارة الحكومية ، بدأ التحقيق معها فامتنع عليها المضى فى نشر الحملة الصحفية . وإلا تعرضت للتعطيل .. ويظل التحقيق مفتوحا لايبت فيه حتى تزول مناسبة النشر أو تتغير الأحوال » !

---

(١) انظر د. حمال العطيفى ـــ آراء فى الشرعية وفى الحرية سنة ١٩٨٠ ص ٥٧٤ .

ويختتم كلامه فى هذا الشأن بقوله « إدرسوا هذه القوانين وأزيلوها ، ثم طبقوا ما يبقى من نصوص فى المسئولية تطبيقا حازما لايحمى نظام الدولة فحسب ، بل [أيضا] يصون كرامة المواطن العادى ، ويحمى مستقبل النشىء ... هذا إذا كنا نريد صحافة حرة ومسئولة معا !! »

أما فى الولايات المتحدة الأمريكية فلقد كانت الأحكام القضائية الأمريكية تؤكد التفرقة بين شرح الفكرة (التى تدفع سامعيها إلى ارتكاب فعل مخالف للقانون) ، وبين التحريض على القيام بهذا الفعل . إلا أن الحقيقة ــ كما ذكر المستشار « فرانكفورتر » أنه لايوجد معيار حاسم نستطيع أن نحدد بموجبه « ماهية التحريض **incitement**وهذا مارده فى معارضته فى قضية أخرى بقوله « إن كل فكرة تعد تحريضا »[١].

ولقد أكد **Freund**هذا المعنى أيضا فقال « إن عرضا للخطأ أو للظلم الاجتماعى يجب أن يسمح به . كما يجب ألا تهدر حرية الإثارة الضرورية ، بسبب مخاطبتها للشعور أكثر من مخاطبتها للعقل . ذلك أنه إذا قيل بأن دعوة الشعور هى دعوة للعاطفة ، وأن هذا يؤدى حتما إلى الفوضى والعنف ، فيجب أن يرد على ذلك بأن هذه الحجة كانت من قبل دائما ، ذريعة لقمع الإثارة السياسية ، وحتى إذا ارتكب أحد أتباع المذهب الذى يروج له جريمة ما ، فلا يمكن أن يعنى ذلك أن تعليم المذهب يصل إلى درجة التحريض .

.. ألا وإن الضمان الدستورى لحريات القول والصحافة والاجتماع قد كفل الحق فى معارضة كل حكومة بل والحق فى المجادلة بأن قلب الحكومة لا يمكن أن يتم بغير القوة ..[٢]

---

(١) انظر أسباب الحكم فى قضية Dennis V. u. S. ص ٥٤٥ .

(٢) نقلا عن د. محمد عصفور ــ الحرية ص ١٥٦ ــ ١٥٧ .

تعقيب :

وواضح مماقدمناه أن العقاب فى الديموقراطيات لم يقتصر على الأقوال المسيئة بذاتها (التى تخل بالأمن أو تهدد بالإخلال به نظرا لطبيعتها التى تقترب من طبيعة الأفعال) ، وإنما امتد إلى أقوال من طبيعة أخرى هى صور التعبير عن الرأى وهى التى كان يجب أن تحتمى بالضمانات الدستورية التى ماوضعت إلا للحيلولة بين المشرع وبين المساس — على أى وجه — بهذه الحرية .

وكان سند المشرع فى العقاب على الرأى ، ماقيل من أن هناك صورا من الرأى تخل بالنظام والأمن العام .، ولقد عبر عن ذلك « هيوز » رئيس القضاة الأمريكى — بقوله « إن الحريات المدنية — كمايكفلها الدستور — تفترض وجود جماعة منظمة تحافظ على النظام العام الذى بغيره تفقد الحرية ذاتها فى غمار تزايد إساءة الاستعمال الذى لاحد له »[(١)]

ولكن هذا الأمن وذاك النظام الذى يحتمى من ورائه لإهدار حرية الرأى السياسى يحتاج إلى تحديد . إذ ماهو وجه الإخلال بالأمن الذى يحدثه مجرد إبداء الرأى ؟! إن الانتهاك المادى للآداب والأخلاق والعدوان على شرف الأفراد ونشر الأخبار الكاذبة والمسيئة عنهم — كل هذه انحرافات لايمكن الدفاع عنها أو تبريرها لأنها لاتعد ممارسة لحرية الرأى أو النقد السياسى — بالمعنى الصحيح — فضلا عن أنها تحدث إخلالا — حقيقيا — بأمن الأفراد وشرفهم أو اعتبارهم ، وفضلا عن ذلك أيضا تهدد أمن الجماعة بالفعل .

ولكن أى « أمن » يعتدى عليه إذا انصب الانتقاد على نظم سياسية أو اجتماعية ؟! أو إذا دعى إلى تغيير هذه النظم وإحلال نظم أخر غيرها ؟! أو بالأحرى أى انتهاك أو عدوان مادى يقع من جراء هذا الانتقاد ؟

---

(١) نقلاعن الدكتور محمد عصفور — الحرية ص ١٥٧ — ١٥٨ .

فالواقع أنه لايوجد أى نظام قانونى يخلو من نصوص تحمى نظم الدولة من العنف أو الدعوة إليه .. وهذه النصوص من الاتساع بحيث يصعب تصور أن يفلت منها أى فعل من أفعال العنف أو الشروع فيه أو التحريض على ارتكابه. ولذلك فإنه إذا كانت الديموقراطية ببعثها جرائم الرأى تريد أن تتوقى حقيقة العنف أو الإخلال الذى يهدد النظام القائم ، لما كان هناك محل لإفراد نصوص خاصة للعقاب على الرأى .. لأن الرأى إذا بلغ درجة الإخلال المادى بالنظام دخل حتما تحت طائلة العقاب بالنصوص الأخرى .

لكن الغالب أن الأفكار أو المذاهب التى يروج لها ، أو الفلسفة السياسية أو الاجتماعية التى يدعى إليها (مهما يبلغ تعارضها مع الأفكار السائدة أو النظام القائم) لاتبلغ مرتبة الدعوة الصريحة إلى العنف ، أو إلى حمل السلاح ، أو اغتيال الأفراد ـــ ولو بلغت الدعوة المذهبية أو السياسية هذا الحد ، لكان فى قوانين الدولة ـــ الأخرى والتى تحمى كل جماعة منظمة ـــ غناء عن النصوص المنشئة لجرائم الرأى . ولذلك قيل(١) بحق ـــ أنه لن يكون المقصود من وضع هذه النصوص ، سوى إرهاب العقول والعقاب على مجرد آراء أو دعوات مذهبية لايمكن أن تبلغ مرتبة الأفعال المكونة لجرائم القانون العام (٢).

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٨ .

(٢) ولا يرى الفقه أن المخاطرالتى تواجه الديموقراطيات المعاصرة تبلغ فى درجتها « الظروف القاهرة » التى تبرر الخروج خروجا صارخا على الأصول الديموقراطية فى التجريم ـــ فالمخاطر القائمة تبرر فحسب القوة فى عقاب جرائم توافرت أركانها طبقا للمعايير الديموقراطية دون أن تفتح باب الاستبداد والتوسع فى التجريم على مصراعيه . ذلك أنه لا يجوز للمشرع الديموقراطى أن يسمح لنفسه أن ينهج نهج الدكتاتوريات فى العقاب ، ولايقيد المشرع فى ذلك وجوب احترام المبادىء الحرة فحسب ، وإنما الإدراك الواعى والموضوعى لمصلحة الديموقراطيات ذاتها حيث أظهرت التجربة أن الاضطهاد يقوى (الأحزاب الشيوعية) فى حين أنها تنحل لو أنها تركت حرة نظرا لتنازع قادتها فيما بينهم ـــ انظر فى هذا كله p. A. Papadatos 174 & 161 - 162 . فى رسالته Le dèlit Politigue - 1955 P . 142 - 147 & 161 - 162.
والواقع أننا لو استقرأنا التاريخ لعرفنا أن القمع والعنف لايجدى فى مقاومة الدعوات المذهبية بل يساعد جدا على انتشارها . فاضطهاد المسيحية مثلا فى صدرها الأول ، وأبشع العقوبات التى كانت توقع على من يعتنقها ، لم يمنع من انتشارها فيما بعد وذلك هو الشأن فى كل الدعوات الدينية والمذهبية .
ونرى أنه من الأنسب والأفضل فى مثل هذه الحالات أن تترك الحرية كاملة لكل صاحب فكرة أو عقيدة أن يبدى ما عنده وأن يكفل الرد عليه فى حوار موضوعى حر يعتمد على العقل حتى يميز الخبيث من الطيب .

على أنه إذا ووجهت الديموقراطيات بدعوات مذهبية تنطوى على أفعال إجرامية فلا نزاع فى أن من حقها ، بل من واجبها أن تصد العدوان الذى يقع عليها . غير أنها مقيدة فى ذلك بالغايات والمبادىء التى تقوم عليها . فليست الديموقراطية حرة فى اختيار أساليب الدفاع عن نفسها . بل هى مقيدة فى ذلك بأن لاتختار الأساليب التى تهدم الأسس التى تركتز هى عليها ، أو الغايات التى تدعو إليها . ولذا لا تستطيع الديموقراطية ــ فى حدود فلسفتها التى تؤمن بالمناقشة والمعارضة ــ معاقبة الآراء المناهضة لمبادئها بحجة أنها جرائم رأى ، أخذا بأساليب الحكم القديمة التى كانت تعاقب على الرأى الفاسد والفكر الشرير .

ولعل تعبيرا قانونيا لايبلغ فى غرابته وتناقضه ــ فى نظام ديموقراطى ــ مبلغ التعبير بعبارة « جرائم الرأى » فإنه لأمر متناقض حقا ، أن تعتبر حرية الرأى حقا دستوريا ودعامة للنظام الديموقراطى ، وأن تكون ممارستها فى بعض الأحيان جرائم غير واضحة المعالم وغير محددة الأركان !! فى حين أنها ليست فى حقيقتها سوى صورة من صور التعبير عن الرأى ، ومظهر من مظاهر ممارسة حرية دستورية أساسية . وكان من الواجب أن تحتمى بضمانات الدستور التى تكفل حرية الرأى حتى ولو انصرفت إلى المطالبة بتغيير النظاميين السياسى والاجتماعى . فمثل هذه الإثارة السياسية أو الاجتماعية صورة من صور التعبير عن الرأى التى كان يتحتم أن يحميها النظام الديموقراطى طالما أنها لم تبلغ مرتبة الإخلال المادي بالأمن أو النظام العام .

ونحن لانرى ــ كما يقول البعض[١] بحق ــ أن يقع أى إخلال بالأمن ، أو عدوان على الجماعة أو قيمها ، بانتقاد النظم السياسية أو الاجتماعية القائمة ، أو الدعوة إلى تغييرها ، إلا إذا وسعت فكرة الأمن توسيعا منكرا ، ونظر إلى النظم السياسية والاجتماعية على أنها نظم مقدسة لاتقبل تعديلا أو تغييرا أو انتقادا ، وإلا إذا خول الحكام سلطة ولائية على آراء المحكومين فيملكون وصف آراء

---

(١) انظر د. محمد عصفور الحرية ص ١٥٩ .

بأنها شريرة ويملكون بالتالى تأثيمها .

ولكننا إذا سلمنا بهذه المقدمات لتبرير قيام « جريمة الرأى » وجب أن نسلم بخروجنا على الأصول الديموقراطية حتما لأن المفروض أن الديموقراطية تتسع لجيمع الآراء وأنه ليست للحاكم فى ظلها ، ولاية على عقول الأفراد تملك تحريم الآراء أو المذاهب أو تحليلها .

ثم أن الدعوة المذهبية (أيا كانت مناهضتها للآراء السائدة) ، لايمكن أن تعد جريمة بالمعنى القانونى الدقيق طالما لم تهاجم شرف شخص معين أو ماله [1] . بل تغاير نظاما بذاته .

ولذلك فإن جرائم الرأى ـــ التى هى فى حقيقتها طائفة من الأفكار والآراء التى تغاير آراءالحاكمين ـــ هى أقرب إلى أن تكون من صنع المستفيدين من النظام السياسى أو الاجتماعى والمسيطرين عليه . وهى بهذا الوصف أنكر صور العدوان على الفكر والرأى لأنها لاتهدد نظاما عاما أو أمنا حقيقيا ، بل تهدد أمن

---

(١) بل من الأحكام القضائية ما اعتبر أن الذى يلى منصبا عاما يجعل حياته الخاصة ملكا للشعب يتناولها بالنقد والتعليق أما إذا أراد أن يحمى حياته الخاصة بالقانون ـــ فعليه أن يترك منصبه العام ـــ محاضرة غير منشورة للدكتور عبد الله رشوان بمسجد السلام بالإسكندرية يوم ١٩ / ٨ ـــ ٨١ ـــ وانظر د. جمال العطيفى آراء فى الشرعية وفى الحرية سنة ٨٠ ص ٥١٢ ، ٥١٣ حيث يقول : « فيكفى إذن أن يتصدى الشخص لأمر يهم الرأى العام أو أن يصدر منه تصرف يمس به قيمه ومثله لتصبح تصرفات هذا الشخص وأعماله ملكا للرأى العام يجوز أن يمزقها إربا وأن يجرى عليها الرأى و النقد .. إن ما يطلب من الصحافة هو عدم التعرض للحياة الخاصة للمواطنين .. فليس من حق الصحافة (أو أى ناقد) أن يكشف ما يجرى فى الحجرات المغلقة التى أرخى أصحابها ستارا عليها .. ومع ذلك فإن الحياة الخاصة قد تتصل أحيانا بحياة المواطن العامة فلا يمكن فصلهما ـــ كما أن الحياة الخاصة قد تؤثر على سير الشخص العام أو عمله الذى أصبح فى حوزة الرأى العام فلا جناح على الصحافة فى مثل هذه الحالات إذا مست حياة الشخص الخاصة فى الحدود اللازمة لنقد حياته العامة وبغير تشهير أو تجن » كما حكم أيضا فى بلجيكا بأنه من المصلحة العامة أن تكشف نقائص شخص يطمع فى شغل وظيفة من أكبر مراكز الدولة (هامش ٢٠ ص ١٨٤ ـــ د. عماد النجار ـــ النقد المباح والحكم حكم محكمة الاستئناف فى ١١ يونيه سنة ١٩٣١ مجموعة واليف تحت كلمة Presse ـــ ومشار إليه أيضا فى مؤلف الأستاذ محمد عبد الله جرائم النشر ص ٣٢٣ .

الحاكمين فى أن يحكموا بأهوائهم وأساليبهم الخاصة. فضلا عن أن هذه « الجرائم » تعطل حقا أساسيا لايمكن أن يؤمن جانب السلطة بدونه .. ونعنى به حق النقد السياسى .

وعليه فإن هناك انفصاما بين النظرية الديموقراطية والواقع الفعلى[1] فى شأن حرية الرأى فى الميدان السياسى .

إذا أن ماتقرره النظرية الديموقراطية من أن قيود الحريات ــ ولاسيما ماتصل منها بحرية الرأى ــ لاتستوحى من الاعتبارات إلا ماكان متصلا بحماية أمن الجماعة ونظامها المادى تكذبه التشريعيات الديموقراطية المعاصرة التى صارت تعاقب على النقد حتى ولو لم يؤد إلى إخلال بالأمن أو تحريض عليه . ويبرز ذلك بصفة خاصة بالنسبة للرأى المعارض لأسس النظام الاجتماعى . فهو يؤثم

---

(١) وتأييدا لذلك الانفصام يقول Garaudy « إن التعارض بين المبادىء الدستورية والنظام الانتخابى (وهو صورة من صور إبداء الرأى) أمر طبيعى وهو أكثر ظهورا فى فرنسا إذ أن من عادة البورجوازية فيها إعلان المبادىء » النظرية ثم مخالفتها فورا عند التطبيق « العملى » وأبرز مثل لذلك فى التاريخ هو أول دستور لفرنسا إذ بعد أن قرر أن الإنسان يولد حرا ومتساويا مع غيره فى الحقوق ــ عاد وقصر حق الانتخاب على فئة ضئيلة من المواطنين فهو بذلك يطبق بكل دقة مبدأ الطبقات ومؤداه أن « المالك وحده هو الذى يعتبر مواطنا » وأن المواطنين العاملين لهم وحدهم حق الانتخاب « أى الذين يدفعون ضريبة معتبرة على الدخل » .
وتطبيقا لذلك حرم ٨٥ ٪ من الشعب الفرنسى من حق الانتخاب !! كان هذا هو التطبيق العملى الأول « للمبادىء العالمية » لسنة ١٧٨٩ .. وهو يعبر تعبيرا رائعا عن معنى الطبقات فى رأى الثورة البورجوازية . وهذا يعنى بوضوح أن الحرية السياسية فى ظل الديموقراطية البورجوازية كانت حرية طبقية على خلاف ما أعلنت النظرية الديموقراطية .

ويضاف إلى ذلك أن دستور سنة ١٧٩١ الذى كان ينادى « بالحقوق العامة » قد رفض بكل هدوء ، وبساطة أن يمنح أى حق سياسى ليس للفقراء فحسب بل إلى جميع الملونين من جميع الشعوب المستعمرة فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية .

وقد كانت هذه هى خطة البورجوازية الفرنسية إلى اليوم . تضع العراقيل إما فى وجه الشعب أو فى وجه أكثر الأحزاب تعبيرا عن إرادته فضلا عن أنها (الحكومات الفرنسية المتعاقبة) تستعين بصحافة مشتراه فى توجيه الرأى ــ راجع

- Garaudy : La libertè p. 257 - 259 .

وقد أشار إلى ماكتبه أناتول فرانس .

حتى ولو لم يبلغ مبلغ الفعل الإجرامى أو المحرض على ارتكابه ، أو المهدد له . ومعنى ذلك أن بعض الآراء والأفكار تجرم فى ذاتها لابسبب إخلال بالأمن أو اعتداء على النظام ولاتوقيا من مثل ذلك الإخلال وإنما افتراضا لاحتواء الرأى على الخطر ، أو انطواء المذهب الاجتماعى على الانقلاب (١).

ولايمكن إسناد هذا الاتجاه بالتوسع فى فكرة النظام العام بحيث تشمل حماية نظم الدولة السياسية والاجتماعية من مجرد الآراء المناهضة ، بحيث يكتفى فى تقرير قيام الإخلال بالنظام أن يكون معنويا ، بحجة أنه يمس قيما هامة مثل كيان الدولة .

فمثل هذا التفسير يناهض أصول الفكر الديموقراطى ، فضلا عن خروجه على الضمانات الدستورية (التى تفاوتت النظم فى التعبير عنها) وبالرغم من ذلك فإنه التفسير المطبق عملا ، فلقد غير المشرع (حتى فى أكثر الديموقراطيات تأكيدا لحرية الرأى فى الميدان السياسى وعدم المساس التشريعى بها) ، اتجاهه الحر تغييرا تاما . وصار الأصل المطبق عنده ، التوفيق بين اعتبارات الأمن والسلطة وبين اعتبارات الحرية مع تغليب اعتبارات السلطة على الحرية ــ كما يتضح ذلك من استظهار بعض التشريعات الجنائية التى عاقبت على الرأى فى بعض الديموقراطيات (٢).

ولقد كان للمسلك الذى انتهجته الديموقراطية فى تجريم الأفكار والدعوات والمذاهب (التى لم تبرز آثارها إلى العالم الخارجى) ، أثر عميق فى مظاهر الدولة الديموقراطية وأوضاع الحريات إلى حد كادت تضيق معه شقة الخلاف بين النظم الديموقراطية المعاصرة ، وبين الدكتاتوريات . ومن قبيل ذلك أن فكرة الحرية قد اتخذت مضمونا جديدا هو أنها لايجوز أن تمارس لمناهضة أسس النظام السياسى أو الاجتماعى .

---

(١) للتفصيل انظر وقارن د. محمد عصفور ــ المرجع السابق ص ٤٥ وما بعدها .

(٢) انظر للتفصيل د. محمد عصفور ــ الحرية ص ١٦٠ .

وهذا التحديد الجديد لنطاق الحرية ـــ أو بالأحرى هذا المعنى الجديد للديموقراطية ـــ يقلب ميزان القوى . أو هو يهدر سلم القيم التقليدية كما أقامتها الفلفسة الديموقراطية .

فلقد صارت الحرية في صلتها بالنظام السياسى والاجتماعى ، قيمة نسبية إزاء قيمة مطلقة !! وهذا التغيير الجوهرى يهدم أصولا كانت من المسلمات فى الفقه والنظام الديموقراطيين ومن أهمها حق الشعب الذى لاينازع فيه ، فى أن يغير نظمه الاجتماعية والسياسية فى جوحر تكون مناقشة هذه النظم فيه غير مقيدة بأى قيد .

وقد ترتب على ذلك أن فكرة الحرية بمعناها العام (كحق سياسى يقوم على المشاركة السياسية بكافة صورها ـــ فى نظام الحكم) ، قد ضاقت كثيرا عن ذى قبل إذ لم تعد تتسع إلا لأوجه نقد أو معارضة محددة فى إطار النظام الاجتماعى أو السياسى نفسه . وربما كانت أكثر الدول تطرفا فى هذا الاتجاه الولايات المتحدة الأمريكية ، وهى التى تحظى أوضاع الحريات فيها بمزيد من التفضيل[1] . فميا يقول الدكتور محمد عصفور .

وهكذا يتأكد مافتئنا نردده معه من أن أخطر القيود التى ترد على (حرية الرأى فى الميدان السياسى) فى النظم الديموقراطية لايمكن أن ترد إلى فكرة حماية النظام العام بمعناها الديموقراطى وإنما تجد تبريرها فى الاعتبارات التى حرصت ـــ منذ انقسم الناس إلى حكام ومحكومين ، على أن تضفى على السلطة حماية متميزة لاتبالى أن تهدر كافة الضمانات أو الأصول التى تقيمها النظريتان الديموقراطيتان (السياسية والقانونية) . وقد يكون من أسباب ذلك عدم الانفصال العضوى بين السلطتين ـــ الإدارية التى تمارس الضبط ـــ .

---

(١) للتفصيل راجع د. محمد عصفور ـــ أزمة الحرية ص ٥٢ ، ٥٣ وقد أشار إلى

- A. Barth : The loyalty of free men 1951 p. 53 .

- Chafee : The blessings of liberty 1956 - p. 86 ' I. B. lippincott company .

والسياسية التى تمارس الحكم ــ أى أن نفس الأشخاص ــ ونفس الهيئات تمارس أعمال السلطتين وتكون النتيجة لهذا أن مايتقرر من تدابير الضبط قد لايكون لحماية النظام العام وإنما لتحقيق غايات سياسية منها حماية الحاكمين على حساب معارضيهم (١).

وقد يكون مثل هذا الخروج من سلطات الضبط خروجا أيضا على قاعدة تخصيص (٢) الأهداف Spacialite du but وهى نوع من الانحراف بالسلطة يصلح أن يكون مسوغا لإبطال قرارات الإدارة فى هذا الصدد . كما قد يكون كما فى الغالب الأعم ــ نوعا من الانحراف بالسلطة تعرف « بإساءة استعمال السلطة »، مما يخضع لرقابة مجلس الدولة فى كلتا الحالتين . والضابط لهذا الخروج هو كشف الباعث (٣) Le mobile على إصدار هذا القرار وهو الحالة النفسية التى توافرت عند إصدار هذا القرار وكانت لمن أصدره بمثابة الهدف الحقيقى الذى يسعى إلى تحقيقه . إذ قد يكون هذا الباعث هو التنكيل بالخصوم السياسيين والتضييق عليهم .. لاتحقيق المصلحة العامة التى جعلها القانون هدفا عاما لكل قرار (٤).

وعيب الانحراف يمكن أن يصيب القرارات الفردية واللائحية ، ومنها لوائح الضبط الإدارى التى يجعل القانون لمخالفتها جزاء جنائيا . ومثل هذه اللوائح يطبقها القاضى الجنائى وعليه فيمكن للأفراد أن يدفعوا أمامه ببطلان اللائحة لأنها مشوبة بعيب الانحراف وقد ذهبت إلى ذلك محكمة النقض الفرنسية فى أكثر من حكم (٥)

---

(١) انظر ــ حسين جميل ــ حقوق الإنسان والقانون الجنائى المرجع السابق ص ٥٧ ــ ٥٨ .

(٢) قارن د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ القضاء الإدارى ومجلس الدولة سنة ٧٩ ص ٦١٣ ص ٦٢٠ ، ص ٦٢١ .

(٣) نفس المصدر ص ٦١٣ .

(٤) المرجع السابق ص ٦٢٠ .

(٥) المرجع نفسه ص ٦٣٨ وقد أشار إلى

- Crim. 14 mars 1957, Bull crim 1957 m. 255 : 26 Juill 1957 S. 1958. 84 .

الفصل الثانى
المصلحة العامة كحد إيجابى
لحرية الرأى فى الميدان السياسى

تعريفها وأهميتها :

يقصد بالخير العام أو المصلحة العامة فيما أورده[1] Roubier من تعريف الفليسوف توما الإكوينى « أن الخير العام هو المصلحة التى يهدف إليها المجتمع كله والتى تجاوز بطبيعة الحال مصالح الافراد . لانها ليست عبارة عن هذه المصالح مجتمعة فحسب ، بل هى مصلحة الجماعة كهيئة ، فالخير العام يعلو على المصالح الخاصة لأفراد المجتمع ويقتصى خضوع هذه المصالح له ، وعدم تعارضها معه ، ولكنه لايستنفذها كلها . بل على العكس من ذلك ، إذ يأبى أن تمحى شخصية الأفراد لمجرد انتمائهم إلى المجتمع (كما هو الحال فى النظم الماركسية) . فما دامت المصالح الخاصة متفقة مع الخير العام ، فإنها تنسجم وإياه » .

من أجل ذلك فقد إتخذ القانون Droit من فكرة المصلحة العامة أو الخير العام Le bien commun هدفه وغايته .

المصلحة العامة تبرر ما يتخذ من إجراءات لتحقيقها[2] :

إذا كانت المصالح الفردية الجديرة بالاعتبار ، واحترام النظام العام أو

---

(١) انظر . - Roubier : Theorie Genrale du droit - Paris, 1946 p. 98. 99

وأيضا رسالة

- Souzanne Michel : La notion Thomiste de la bien commun - Nancy, 1938 .

(٢) يستعمل تعبير « الخير العام » والمصلحة العامة « والصالح العام » والصالح المشترك كمرادفات وانظر =

مثل الجماعة بمثلاث شقي الحد السلبي المانع ، في التعبير عن الرأى وممارسة حق النقد السياسي ..

فإن المصلحة العامة تعد ــ بالإضافة إلى عناصر أخرى لاتقل عنهـا أهمية من الناحية القانونية ــ سببا لإباحة القذف أو الطعن في أعمال ذوى الصفة العمومية أو النيابية أو المكلفين بخدمة عامة ، المتعلقة بوظيفتهم ، ومايؤثر على هذه الأعمال من أخلاقهم وحياتهم الخاصة (١) . فضلا عن أنها تعتبر الغرض الذى من أجله قرر الشارع حق النقد . إذ أن الحقوق لاتقرر لذاتها وإنما لما تحققه من غايات .

ولايخفى أن هذه الإباحة تستند إلى مبدأ « رجحان الحق » وهو يفترض أن الفعل الذى يجرمه القانون ــ لأنه يهدر حقا ــ قد صان في ذات الوقت حقا آخر يربو في القيمة الاجتماعية على الحق الذى أهدره .. ومن ثم فهو أولى منه بالرعاية وفي هذا الغرض يباح الفعل من أجل الحق الذى صانه (٢) .

وتأسيسا على ذلك قلنا إن المصلحة العامة تمثل الحد الإيجابي الدافع . أو الغاية التى تتغياها حرية الرأى السياسي بما قد تشتمل عليه من نقد أو حتى عبارات قذفية .

وهذا هو المستقر فقها وقضاء حتى أننا نستطيع أن نقرر بجلاء أنه حيثما لايتحقق استهداف المصلحة العامة من النقد السياسي ، فإنه تنتفى عنه سلامة النية

= في تعريف الخير العام وأثره في تحديد هدف القانون Dabin في مؤلفه Philosophie de l'ordre juridque positif نبذة ٤٠ وما بعدها وقارن ذلك بمذهب « اهرنج » في أصل القانون والمسمى بمذهب « الغاية والكفاح » ومشار إليه في د. سليمان مرقص ــ المدخل ص ٤١٥ ، ٤١٦ .

(١) د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ــ المرجع السابق ص ٥٩٨ .

(٢) راجع د. محمود نجيب حسنى ــ شرح قانون العقوبات ــ القسم العام رقم ١٤٩ ، لنفس المؤلف ــ شرح قانون العقوبات ــ القسم الخاص رقم ٥٩٥ ص ٥٨٧ وما بعدها ، ص ٥٩٥ ، تعليقات الحقانية على المادة ٣٠٢ ع . مصرى ، نقض ١٤ ــ ٣ ــ ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣٢٣ ص ٤٦٩ .

بالمعنى الذى أراده القانون [1] ويحل عليه العقاب حتى ولو كان فى استطاعة الناقد إثبات الوقائع المقذوف بها [2]. ويؤكد هذا النظر أنه لما كان من المسلم به أن الدولة تتذرع بنظرية الظروف الاستثنائية (أو الصالح العام) عندما تتجاوز القانون أو حتى تطرحه جانبا حين يطرأ من الظروف مايجعل من تطبيقه إخلالا بالنظام العام أو إضرارا بالمصلحة العامة [3]، فإن العدالة تقتضى أن يمنح الفرد نفس الحق هو أيضا حين تحيد الحكومة عن جادة الصواب أو تتنكب طريقها إلى المصلحة العامة حتى ولو اضطر ذلك الفرد إلى إتيانه من الأقوال أو الأفعال مايعد جريمة من جرائم القذف أو السب أو الإهانة أو التحريض . شريطة أن يكون هدفه من ذلك هو المصلحة العامة ، لاشفاء ضغائن شخصية فحسب — فضلا عن توافر حسن النية كما أسلفنا — وهذا مااستقرت عليه أحكام القضاء واجتهادات الفقهاء [4].. إذ لا محل لثبوت حسن النية عند انتفاء المصلحة العامة من النقد .

ضرورة المصلحة العامة :

ولئن تفاوتت النظم الديموقراطية فى شأن شقى الحد السلبى بين التوسيع والتضييق وفق ماتصورته من مثل وقيم عامة ، إلا أنها لم تتفاوت بل لم تختلف فى شأن استلزام هذا الحد الإيجابى الدافع لممارسة النقد السياسى . ذلك النقد الذى يعد — بحق — جوهر النظام الديموقراطى .

---

(١)،(٢) انظر د. القللى فى المسئولية الجنائية ص ٣١٢ ، د. محمود نجيب حسنى القسم الخاص — المرجع السابق ص ٦٠٠ وقارن م ٣٦ من قانون الصحافة الفرنسى سنة ١٨٨١ وأحكام النقض المصرية فى ١٤ — ٣ — ٣٢ ، ٣١ — ٣ — ٣٢ ، ٢١ — ٣ — ٣٨ ، ٥ — ٢ — ٥٧ ، ٢ — ١١ — ٦٥ ، ٧ — ٤ — ٦٩ .

(٣) قارن د. فؤاد العطار — القضاء الإدارى سنة ١٩٦٨ ص ٨٤ .

(٤) انظر Barbier, M. G. : Code exlique de la press I p. 424

وقد أشار إلى حكم محكمة النقض الفرنسية الذى قرر أنه طالما أن العبارة القذفية قيلت لتحقيق مصلحة معتبرة قانونا فإن حسن النية يكون قائما ويتخلف به القصد الجنائى ويتعين تبرئة المتهم من تهمة القذف — ويعارض ذلك د. محمود نجيب حسنى حيث يقرر مع آخرين أن حسن النية لاينفى القصد الجنائى — وأورد أحكاما تؤيده — للتفصيل راجع مؤلفه فى القسم الخاص ص ٥٧٠ — ٥٧١ .

العناصر الجوهرية لفكرة المصلحة العامة :

إن فكرة المصلحة العامة فكرة مرنة للغاية [١] ومبهمة ، مما جعلها تترك دائما لتحديدات القضاء فى كل حالة على حدة ، حتى أنه يخشى أن يكون القاضى مشرعا فى هذا المجال .

ولكى نحاول أن نقدم مساهمة متواضعة فى رسم صورة موضوعية لهذا الحد ابتغاء وضع الضوابط العملية له ، فإنه يمكن التقصى عن ماهية فكرة الصالح العام فى الوسائل المتصورة لبلوغ مستوى اجتماعى[٢] معتبر — فى وقت من الأوقات — أنه مثل أعلى . وفى الغايات الخاصة بهذه أو تلك ، فى المذاهب السياسية المختلفة . فضلا عن أنه يمكن التقصى أيضا وبصورة أضمن ، عن ماهية الصالح العام ، فى الدعامة ذاتها لكل حياة اجتماعية .

والواقع أن فكرة الصالح العام (المشترك) وإن انطوت على كثير من العناصر المتغيرة ، إلا أننا نلمس فى تلك الفكرة عناصر ثابتة لايخلو منها أى تصور اجتماعى لها . فلئن اختلفت المجتمعات بحسب ظروفها فى تصور مضمون الصالح المشترك ، إلا أنها تجمع على أن تلك العناصر هى المقومات الجوهرية لفكرة الصالح المشترك والتى بدونها لايعتبر صالحا مشتركا .

ويمكننا — فيما يقول البعض بحق — [٣] حصر هذه العناصر الثابتة فى ثلاثة

---

(١) أنظر حكم محكمة النقض فى ٣١ — ٣ — ٣٢ ، أيضا حكمها فى ٢ — ٦ — ٨١ .. وانظر أيضا د. سليمان مرقص — المدخل ص ٤٣٤ إذ يقول : « وفضلا عن أن فكرة المصلحة (العامة) فكرة مبهمة لايسهل تحديدها وضبطها » وفى موضع آخر يقول : « إن المصلحة التى يعترف بها القانون هى مصلحة المجتمع أولا فإن تعارضت مع مصلحة الفرد كانت هى الأولى بالرعاية — (أنظر ص ٤٣٥ نفس المرجع) .

(٢) انظرد. نعيم عطية — فى النظرية العامة للحريات الفردية سنة ١٩٦٥ ص ٣٥ — الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة وما بعدها .

(٣) انظر د. نعيم عطية — فى النظرية العامة للحريات الفردية سنة ١٩٦٥ ص ٣٥ — الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة وما بعدها

عناصر هى : العدالة [١] والاستقرار الاجتماعى والتقدم . فكل تصور اجتماعى للصالح المشترك ينطوى على تصور لعدالة ، واستقرار اجتماعى ، وتقدم . بغض النظر عن مضمون تلك العدالة والاستقرار والتقدم وفيما يلى نشير بشئ من الإيجاز إلى كل عنصر من العناصر المذكورة .

أولا : العدالة الاجتماعية :

إننا لو ألقينا نظرة فاحصة على مختلف الأنظمة التى مرت بها المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ ، وقبلت فى أزمنة مختلفة على أنها أنظمة محققة للعدالة المتصورة على نحو ما وتأملنا اطراد تباين مضمون هذه الأنظمة محققة للعدالة بأنها تهدف إلى تحقيق عدالة ما ، لأمكننا أن ندرك مدى ثبات فكرة العدالة والتصاقها الراسخ بالمصلحة العامة . ذلك أن تنوع فكرة العدالة من حيث المضمون ، لايؤثر على ثباتها من حيث المبدأ [٢].والعدالة فكرة لاتنطوى على مجرد عدم إيقاع الضرر بالغير وإعطاء كل ما له ، وإنما تنطوى أيضا على شىء أعمق من ذلك ، هو التوازن المستهدف تحقيقه بين المصالح المتعارضة بغية كفالة النظام اللازم للسلام فى المجتمع الإنسانى وتقدمه [٣] فالعدالة إذن عنصر حركى إذ أنها تستتبع السعى الدائب نحو معرفة مايستحقه كل وكيف يعطى له .

العدالة والمصلحة الاجتماعية (العامة) :

ولايجدر أن ندرس العدالة إلا من خلال المصلحة العامة والتى هى عنصر من

---

(١) انظر د. سليمان مرقص ــ المدخل ص ٨ وقد أشار إلى Geny فى قوله أن كل نظام يرمى إلى تحقيق الخير العام يجب أن يكون العدل أساسه وكل توفيق بين المصلحة العامة والمصالح الخاصة يجب أن يكون نتيجة موازنة عادلة بين هذه المصالح المختلفة .

(٢) راجع مطول Burdeau فى علم السياسة سنة ٢٩٢٤ ج ١ ص ٧٧ ــ ٧٨ وكذلك

A. Doroit Naturel et Realisme, Tese Paris 1930 .

(٣) راجع فى ذلك

F. Gény : Science et technique tome 1 P. 49 - 50

G. Gurvitch : L'ideè de droit social paris 1953 p. 139

Jean Dabin : Thèorie generale du droit, Bruxelles 1944 - p. 224

عناصرها الأصولية والجوهرية . وإذا التزم ذلك فى تصور العدالة ، فإنها تبدو فى الواقع على حقيقتها كمصلحة إنسانية عليا[1] ذات صلة وطيدة بالأخلاق إذ لايمكن أن يكون المرء خيرا أو شريفا ، مالم يكن عادلا . فالعدالة دائما تطلق على عدد معين من المطالب الأخلاقية التى ينظر إليها جماعيا ، على أنها أعلى مقاما من مراتب المصلحة الاجتماعية (العامة) فيما يقول دابين[2] .

ولقد كان لجون ستيورات ميل فضل كبير فى تخليص مدلول العدالة من كثير من الأفكار الخاطئة التى شابتها ، وإبراز مدلولها كمصحلة اجتماعية عامة[3] فقد لاحظ أنه كلما اختلفت الآراء حول ماهية المنفعة الاجتماعية ، اختلفت أيضا الحلول المتقبلة على أنها حلول عادلة .

---

(١) لايخفى أن المصلحة الاجتماعية « العامة » تمثل القيمة العليا من قيم الجماعة ومثلها — انظر فى هذا المعنى بوكاثرت فى المدخل لدراسة القانون بروكسل سنة ١٩٦٤ ص ٣٥٨ نبذة ٣٢٣ ، ٣٢٤ حيث يقول :

L'interet protègè par le droit et toujours un interetcollectif, bien que dans certains cas il puisse sembler qun seulsujetdedroiten soit le beneficiaire .. cependent si l'interet protege par les droits subjectifs est general par nature, il ne s' ensuit pas que l'intensite de protection soit indentique dans tous les cas . Ainsi bien que le droit de propriete et le droit à la vie soient considères comme des droits abalus, la protection de droit de propriètè est nettement plus relative que celle du droit à la vie et legalement subordonnèe aux l'interèts communitaires la mesure de l'intensitè avec laquell le droit objectif protegè les droits subjectifs est habituellment fonction de la structeure etatique, les formes autoitaires de l'Etat tendent a imposer à l'individu des attitudes orientèes exclusivement vers des fins collectives prèatablies en vertu d'un dogmatisme juridique determine; Les forms de la democratie parlementaire tendent à procurer la realisation des fins collectives par l'epanouissement des aspiration individuelles . Dans le premier cas, le droits subjectifs sont des moyens dans le second ils sont des fonctions sociales وقرب ذلك يقول أيضا ص ٣٥٦ نبذة / ٤٢١

On appelle droits subjectifs les valeures juridiquement protegees qui conferent au sujet de droit des pouvoires d'action et lui imposent des devoirs d'obligations dans les relations de la vie sociale .

(٢) انظر - Jean Dabin ; I.B.D.P. 325

(٣) راجع - Mill J.S. : Utilatarianism - everyman's Library No 482

فقد ذهب البعض مثلا إلى أنه ليس من العدل أن توزع خيرات المجتمع على أساس آخر سوى المساواة الحسابية التامة ، بينما يذهب آخرون إلى أنه من العدل أن يتم التوزيع على الأفراد حسب حاجاتهم ـــ كما يذهب غيرهم إلى أن العدالة تقتضى أن يتم التوزيع على أساس مقدار العمل أو أهميته بالنسبة إلى المجتمع .

وهكذا تختلف العدالة باختلاف النظرة إلى ماهية المصلحة الاجتماعية . من حيث المضمون .

ونظرا لمرونة فكرة المصلحة العامة [(١)] ـــ بما تشتمل عليه من عناصر

---

(١) وهذه المرونة الواسعة مع أنها تترك للقاضى سلطة واسعة فى التفسير حتى تكاد أن تجعل منه مشرعا فى هذه الدائرة المرنة ، إلا أنها فيما فيها يقول البعض ـــ ذات مزية كبيرة فى أن تجعل من فكرة النظام العام (والمصلحة العامة) منفذا مهما تجد منه التيارات الاجتماعية والأخلاقية سبيلها إلى النظام القانونى لتثبت فيه مايعوزه من عناصر الجدة والنشاط (انظر د. عبد الرزاق السنهورى ـــ نظرية العقد ص ٤٩٢ نبذة / ٤٧٤ ـــ وأيضا ى « مقدمة القانون » بالاشتراك مع د. حشمت أبو ستيت هامش ص ١٦٧) .
وجدير بالذكر أن العبرة فى تفسير الخطاب أو المقال ـــ فى هذا الصدد تكون بمعناه متكاملا كما يتبادر للمحكمة (القارىء) من قراءته لا التعويل على بعض عباراته أو كلماته (انظر :
١ ـــ حكم محكمة جنايات مصر فى ٧ / ٦ / ٤٨ قضية رقم ٢٥٩٨ لسنة ١٩٤٥ ـــ الموسكى المنشور فى د. المرصفاوى ـــ التشريع وأحكام القضاء .. تحت رقم ٣٠ فى ص ٤٥ .
٢ ـــ حكم فى نفس المحكمة فى ١٤ / ٤ /٤ ٤٨ قضية رقم ٤٨٩٦ سنة ١٩٤٧ ـــ عابدين ـــ ١٢ / ١٩٤٧ صحافة ـــ المرصفاوى ص ٢٠٩ تحت رقم ٧١ .
٣ ـــ حكم نفس المحكمة ٢٢ / ١ / ١٩٤٩ قضية رقم ٢٩٩ لسنة ١٩٤٦ ـــ عابدين ١٨ / ١٩٤٦ ـــ صحافة ـــ المرصفاوى ص ٢٢٠ تحت رقم ٧٦ .
٤ ـــ حكم نفس المحكمة ٢٣ / ١ / ١٩٤٩ قضية رقم رقم ٣٣٧٧ لسنة ١٩٤٦ عابدين ٢٩٠ / ١٩٤٦ صحافة .
وقد جاء فيه « .. حيث أن المحكمة أن ترى أن فن الكتابة فى شتى نواحيه سواء كان فى الأدب أو السياسة أوالاجتماع إن هو إلا سياق واستطراد يجب أن أن يتوفر فيه التماسك والارتباط بين أجزاء المقال الواحد وأن يفسر كل فقرة منه على ضوء ما قبلها ومابعدها إذ لا يستساغ عقلا ولا منطقا أن تؤخذ كلمات أو عبارات من مقال وتفسر بحرفية اللفظ دون أن يقام وزن أو تقدير للسياق الذى قيلت فيه أو الملابسة التى كثيرا ما تحدو الكاتب أن يتلطف أحيانا ثم يقسو ويغلظ القول تارة أخرى .. » .
أما إذا اشتمل المقال أو الحديث على مايفيد استهدافه للمصلحة العامة من جهة وتشهيره وقذفه للمنقود من =

جوهرية وفق ماأشرنا ، فقد تنوعت المذاهب فى تفسيرها للتعرف على مدى تحققها من وراء النقد أو التعليق ونلخصها فيما يلى :

١ ــ فهناك فريق يقول بأنه يجب أن يفسر المقال أو الخطاب المشتمل على النقد أو التعليق وفق السائد فى عقيدة الرأى العام[١] حتى لايستبد القاضى برأيه الشخصى ويجعل منه نظرية عامة فى هذه الدائرة .

٢ ــ وهناك رأى آخر[٢] يقول بأنه يجب على القاضى فى هذا الصدد ــ أن

= جهة أخرى ، فإن المحكمة فى هذه الحالة توازن بين القصدين وتقدر لأيهما كانت له الغلبة فى نفس الناشر . ولا محل للقول بأن حسن النية يجب أن يقدم فى كل الأحوال على ماعداه ، وإلا لا ستطاع الكاتب تحت ستار الدفاع ظاهريا عن مصلحة عامة مزعومة أن ينال من كرامة صاحب الأمر ماشاء دون أن يناله القانون (نقض ٢ / ٦ / ٨١) .

وقريب من ذلك يقول د. فؤاد العطار « على أنه مما يجدر التنبيه إليه فى هذا المجال أنه لايجوز اعتبار المصلحة الخاصة سببا (لابطال القرار الإدارى المطعون فيه) إلا إذا كانت هى الدافع الأصيل والمحرك الرئيسى لدى مصدر القرار فى الاتجاه الذى قصد إليه وتوخاه من الإيثار والتفضيل ..

وينبنى على ذلك أنه اذا كان الدافع الأصيل والرئيس لمصدر القرار تحقيق الصالح العام ولكن نشأ عنه نفع للأفراد فهذا لا يجعل القرار مشوبا بعيب الانحراف بالسلطة » ويستشهد على ذلك بقوله :

وهذا ما قررته محكمة القضاء الإدارى فى ٣٠ ــ ١١ ــ ١٩٥٠ بحكم جاء فيه « ولا مشاحة فى إن الرئيس الإدارى إذا ما أصدر قراره عن هوى متنكبا فيه سبل المصلحة العامة ــ كان قراره مشوبا بسوء استعمال السلطة .. » كما أضاف الحكم ذاته .. « أنه وإن صح اعتبار القرابة من نوازع الهوى وبواعث الانحراف عن المصلحة العامة ، إلا أن هذا الأمر لايؤخذ فيه بالظن بل يجب أن يقوم الدليل على أن هذه القرابة كانت هى الدافع الأصيل لدى مصدر القرار إلى إصداره والمحرك الرئيس له فى الاتجاه الذى قصد إليه وتوخاه من الإيثار والتفضيل » (حكم محكمة القضاء الإدار رقم ٣١٣ لسنة ٣ ق ــ مشار إليه فى د. فؤاد العطار ــ القضاء الإدارى ص ٦٨٥ ــ ٦٨٦ .

(١) انظر د. سليمان مرقص ــ المدخل ج ١ ص ١٠٤ حيث يقول فى هذا المعنى :
« ولذلك كان من المسلم فى هذه الشرائع (المصرية والفرنسية) أنه يجب أن يقف القاضى فى تصور فكرة النظام العام (المصلحة العامة) عند حدود تصور الجماعة بأسرها لها . وأن يتحرز من إحلال آرائه الخاصة فى العدل الاجتماعى محل آراء المجتمع إذ الواجب يقتضيه أن يطبق مذهبا عاما لا مذهبا فرديا خاصا . « انظر أيضا د. عبد الفتاح عبد الباق ــ نظرية القانون ــ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٠ ص ١٠٢ ود. محمد جمال الدين زكى ــ دروس فى نظرية القاعدة القانونية سنة ١٩٥٥ ص ١٨٤ .

(٢) بلانيول وروبير ــ مشار إليهما فى د. سليمان مرقص ــ المدخل ج ١ سنة ١٩٦٧ هامش ص ١٠٨ .

يعول على رأى الفريق الفاضل من الشعب الذى يعتبر الحارس الأمين لتقاليد الأمة Sur l'opinion des elements sains de la population, gardiens d'un tradition ancienne.

٣ ــ أما الرأى الثالث فيأخذ بمعيار الرجل العادى فى تقدير (معنى المقال أو الحديث) أو مدى مافى السلوك أو التصرف من عدالة اجتماعية ، مؤسسا ذلك على أن الإحساس بالعدالة إنما هو الرغبة المتأصلة لدى المرء فى رد الإيذاء أو دفع الضرر عنه ، أو عن أولئك الذين تربطهم به مشاركة وجدانية يمكن أن تتسع لتشمل جميع أبناء الجنس البشرى بفضل مكنة التعاطف والمشاركة الوجدانية ، وبفضل الفهم الإنسانى المستنير للصالح الذاتى(١) .

وفى مجال الترجيح فإننا نرجح الرأى الثانى لما يبدو فيه من حصافة وعمق نزيه وتحقيق للمنفعة العامة وبعد عن النظرة السطحية للأمور أو الديماجوجية كما أنه أقدرهم فى خدمة التقدم .

ثانيا : الاستقرار الاجتماعى :

قد يفهم الاستقرار فهما ظاهريا على أنه الطاعة ، والطاعة فى غير الحدود المستهجنة هى خصيصة لاغناء عنها للحكومة . إلا أنه إذا وجب أن تطاع الحكومة فليس ذلك من أجل ذاتها بل للتوصل إلى تحقيق غرض آخر . وقد يفهم الاستقرار الاجتماعى فهما ظاهريا آخر على أنه القضاء على التجاء كل فرد إلى اقتضاء حقه من خصمه بالقوة فيقال إن الاستقرار الاجتماعى مستتب فى بلد ما عندما يكون شعب ذلك البلد قد كف عن متابعة خصوماته الخاصة بالعنف ، ودرج أفراده على أن يعهدوا بالفصل فيما ينشأ بينهم من منازعات ، وبالاقتصاص لما يقع عليهم من إيذاء ، إلى السلطات العامة (٢) .

---

(١) انظر د. نعيم عطية ــ فى النظرية العامة للحريات الفردية ص ٣٧ ــ ٣٨ وقد أشار إلى
J.S. Mill . : Utilatarianism p . 48 - 49 .

(٢) راجع . Mill J . S . : Representative Gouvernment - everyman's Library No . 82 P . 181 & S

جوهر الاستقرار الاجتماعي :

على أن جوهر الاستقرار ينحصر فى أنه مهما تعددت وتنوعت الروابط بين الأفراد فإنها تقوم على اعتراف متبادل بوجود الآخرين فى نطاق المجتمع . وهو ماينتج عنه توا ضرورة تعيين الحدود لما لكل ، ولما عليه(١) وتنبثق هذه الضرورة أولا من الضمير وثانيا من أوضاع الحياة الإجتماعية . فهناك أولا الإحساس بأن حرية الفرد لاتعنى سلطانه المطلق إزاء الآخرين ، وإنما تعنى فحسب احترام شخصيته الإنسانية فى إطار روابط تقلل من إمكاناته القائمة على الأثرة دون مساس بطبيعته الإنسانية .

وهناك ثانيا الأوضاع الاجتماعية التى تجعل الفرد يجرب أن تعيين الحدود لما لكل ، ولما عليه ، وإنما هو بمثابة الجو اللازم لحياته .

والواقع أن الحياة الإنسانية لايمكن أن تترك للتحكم الفردى ولالمجرد تلاقى الأنشطة المستقلة ، فليس أمام الإنسان من سبيل إلى تحقيق الأغراض التى تتوق إليها إنسانيته إلا فى الحدود التى يحترم فيها الأفراد بعضهم بعضا ، ويتعاونون بغية هدف مشترك ممايقتضى إخضاع سلوكهم لقاعدة عليا تسرى على الجميع .

---

(١) قارن Repert G فى مؤلفه

Les forces creatrices du droit 1955 P . 4

حيث يستنبط أن من أهم مميزات القانون بوجه عام (ذلك القانون الذى يستهدف دائما تحقيق المصلحة العامة) هو الثبات والاستقرار (وهو مانعنيه باصطلاح — الاستقرار الاجتماعى) وقرب هذا أيضا Petrich فى مقالة فى المجموعة المهداه إلى جينى ج ٢ ص ٢٢٨ petrich J . M . : Quelques obserivation sur le propleme des sources du droit et le fonction de la loi, etudes Geny t . II P . 227 et S .

«Ce qui distingue les normes de droit des autres cat igories, de normes, c'est qu'elles organisent la societe humaine et en font une unite, un tout, e . a . d . un systeme propre a faire marcher la societe vers des buts que les facteurs dirigeants de la sociétélui assignent .»

ضرورة السلام الاجتماعى « الاستقرار الاجتماعى » :

إن الحاجة إلى كبح جماح المسالك الفردية ، هى التى تبرر السلام المنشود وهو لاشك عنصر ثابت فى فكرة الصالح المشترك أو المصلحة العامة كما تقدم لأن ذلك العنصر يستجيب إلى مطلب أساسى من مطالب الحياة الإنسانية وهو الحاجة إلى الاستقرار فالسكينة (السلام الاجتماعى) فى حد ذاتها تدرأ عنا الخراب على حد قول العميد هوريو.(١)

ثانيا التقدم الاجتماعى :

وهو القيمة الاجتماعية الثالثة التى تتكون منها القيمة الاجتماعية الأم ألا وهى المصلحة العامة . وتبدو حقيقة هذه القيمة من النظر إلى مفهوم الحضارة . فالحضارة الإنسانية تقدمية تسعى سعيا واعيا حثيثا إلى السيطرة على القوى الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية المحيطة بالإنسان ، والسير بالمجتمع الإنسانى إلى الأمام مكافحة لتذليل الصعاب المادية على الأخص التى تقف فى وجه ذلك التقدم (٢).

على أن التقدم لم يسترع الانتباه كقيمه اجتماعية إلا منذ عهد ليس ببعد . ففكرة وجوب توجيه نماء المجتمع نحو التقدم وإن أضحت من المسلمات الغالية فى المجتمعات المحتضرة إلا أن هذه الفكرة ليست على أى حال موغلة فى القدم . ولاتحتاج إلى الرجوع إلى أبعد من نهاية القرن التاسع عشر لنسجل مبدأ إعلان الإيمان فى خصيصة التقدم الاجتماعى واعتباره هدفا من الأهداف التى تسعى المجتمعات الإنسانية إليها فى تاريخها . بل ويجب ألا ننكر أيضا أنه حتى فى يومنا هذا يوجد من المجتمعا مايحيا على أوضاع من التزمت والجمود لاتعتمل فيه بشكل واضح الرغبة فى التقدم كما نجد الرغبة فى التقدم فى غير تلك المجتمعات مازالت تلقى القهر والمناوأة من بعض القوى الداخلية أو الخارجية .

---

(١) انظر :ـ أشار إلى ذلك د. نعيم عطية ـ المرجع السابق ص ٤٠

(٢) راجع ص ٧٥ ومابعدها من . Jean Salvaire : Autorite et liberte, these Montpellier 1932

وإننا لنرى جون ستيورات ميل يعترف مع أستاذه جيرمى بنتام بأن المنفعة وإن كانت هى المعيار الأعلى[1] الذى تحل به كافة المشكلات الاجتماعية ، إلا أن تلك المنفعة يجب أن تفهم بأسمى معانيها أى باعتبارها المنفعة المؤسسة على كافة المصالح الدائمة للإنسان باعتباره كائنا يصبو إلى التقدم والتحسن . وعلى ذلك كان النظام الاجتماعى الصالح ــ فى نظر ميل ــ هو النظام الذى ينمى فى الشعب خير الصفات ويحقق التقدم المادى والمعنوى للمجموع ثم يأتى بعد ذلك توجيه هذه الصفات إلى معالجة الشئون العامة على أكمل وجه[2] .

على أننا يجب أن نلاحظ أن الإجماع وإن كان منعقدا على ضرورة التقدم الاجتماعى إلا أن ماهية هذا التقدم ومضمونه وكيفية تحقيقه ، يثور حولها الاختلاف فى الآراء . فما قد يعد تقدما فى نظر البعض قد يعد تخلفا ورجعية فى نظر البعض الآخر .

إن التقدم وإن كان لايتأتى فى الأصل على نحو تلقائى ، بل يحتاج إلى جهد يبذل للتوصل إلى تحقيقه ــ مما زاد من أهميته فى الفكر السياسى الحديث ــ إلا أن التقدم مع ذلك لايتأتى دائما بالتدخل . فإن الإحجام المدروس ــ قد لايقل تحقيقا للتقدم عن التدخل ذاته .

كما يجب أيضا أن نلاحظ أن التقدم لايعنى السير بالمجتمع إلى الأمام فحسب بل إن الحيلولة دون رجوعة إلى الوراء تعتبر أيضا أمرا ضروريا بالنسبة إلى التقدم ــ لأن الطبيعة الإنسانية كما هى ميالة إلى الاطراد والتحسن ، عرضة للسقوط والتقهقر أيضا .

---

(١) راجع ماسبق نقله عن Bekaert عند الكلام عن العدالة والمصلحة الاجتماعية .

(٢) ميل ــ الحكومة النيابية ــ المرجع السابق ص ١٩١ ــ ١٩٥ .

الرابطة بين الاستقرار الاجتماعي وبين كل من التقدم والعدالة :

يتأتى جزء كبير من التقدم عن طريق التطوير السلمي للمصالح السابق وجودها ولذلك لم يكن من غير الصائب إلى حد بعيد القول بأنه كلما زاد الاستقرار زاد التقدم وكلما زادت الحماية المضفاة على الفرد أمكن أن نتوقع ازدياد تحرير إمكاناته ، وانطلاقها نحو تحسين حاله ، وربما إلى تحسين حال الآخرين أيضا . ولاتتزعزع قيمة الاستقرار إلا إذا بولغ فى المحافظة على المصالح الموجودة على ماهى عليه . دون اعتداد بما يجب لها من تطوير يكفل التقدم الذى هو قيمة اجتاعية كالسلام الاجتماعى والاستقرار سواء بسواء .

وإذا كان الاستقرار هو العنصر المحافظ فى الصالح المشترك ، فإنه لايجب أن نخلص من ذلك إلى تنافره مع عنصر العدالة . لأن العدالة تستعين بالاستقرار لتدخل إلى حيز التنفيذ . ومن ثم كان هذا الاستقرار هو الصورة الواقعية لحالة معينة من العدالة . والعدالة هى وعد باستقرار قائم على دعائم أفضل . وبالتالى فإن كلا من الاستقرار والعدالة تسند الأخرى . فالعدالة تجعل الاستقرار مقبولا وهو يجعل العدالة متطلعا إليها . وعلى ذلك يجسد الاستقرار عددا من معانى العدالة . على أن نداء العدالة يتجاوز على الدوام حدود إشاعة الاستقرار القائم ولها ومن ثم كانت العدالة قوة تجديد مطردة [1].

وهذه هى المقومات الثلاثة التى يتألف منها مجتمعه مايعرف بالصالح العام أو المشترك أو على الأقل يتألف من إيجاد التوازن [2] اللائق بينها . وإننا لنعتقد أن الفهم الحسن لمقومات المصلحة العامة أو الصالح المشترك التى ذكرناها ، يلطف

---

(١) هوريو — المرجع السابق ص ٣٤ ومابعدها و ص ٥٨ ومابعدها وكذلك ص ٧٨٥ وما بعدها من مقالته Le droit . la Justice, L'ordre social, Revue de droit civil 1927 .

(٢) من الممكن مثلا أن يؤدى تفسير معيب للعدالة إلى نتائج ضارة بالمصلحة العامة وذلك بالجور على العنصر الثالث اللازم لها وهو التقدم إذ يمكن أن يقوم تضارب خطير بين عنصرى العدالة والتقدم فى المصلحة العامة إذا لم يراع فى تفهم العدالة ماأبرزه أرسطو من أن المساواة لاتكون عادلة إلا بين المتعادلين وإن عدم المساواة تكون عادلة بين أولئك الذين ليسوا متعادلين .

انظر Alfred Bose : philosophie du pouvoir paris 1948 P . 28 et S .

ذلك التوتر الذى نجده فى نظرية الروابط بين الفرد والدولة ، ويضع حدا لذلك الشد والجذب الذى يمارسه فى تلك النظرية ، ذلك التناحر بين الاتجاهات اليسارية واليمينية . إذ ينتهى بها إلى اعتبارها مجرد اختلافا فى التفسير فحسب لاصراعا بين مفهومين من معدنين متناقضين .

علاقة حرية الرأى السياسى بالمصلحة العامة :

يقوم جوهر نظريتنا ــ فى هذا الصدد ــ على أن مرد الاعتراف للإنسان بحريته إنما يرجع إلى أن هناك مثلا عليا للاستقرار ، والعدالة والتقدم ، تحتاج إلى أن تستجلى ــ فكما توجد فى هذا الوجود حقائق كونية مادية كشروق الشمس من الشرق وغروبها فى الغرب ــ توجد أيضا حقائق معنوية أو قيمية هى مثاليات الاستقرار الاجتماعى والعدالة ، والتقدم ــ وشرعية الحرية السياسية مردها الحاجة إليها للتعرف على تلك المثاليات ذات الوجود الموضوعى وشحذ الهمم فى الجماعة لكى تنسج فى واقع سلوكها مايتفق وصورة هذه المثل .

لهذا كان لابد أن ترتبط الحرية بتصور معين لما يجب أن تكون عليه الحياة ــ الاجتماعية . تصور تمده الحرية بإيمانها ، وفى الوقت ذاته تستمد منه أبعادها الواقعية ــ تصور تمده الحرية بالشرعية وتستمد منه شرعيتها هى أيضا .

وهذه الرابطة التبادلية بين المصلحة العامة ، والحرية ــ مسألة أصولية فى النظرية العامة للحريات الفردية لابد أن يبدأ منها الطريق القويم لفهم جوانبها المتعددة [١] .

وقد اقتضت هذه الحقيقة الجوهرية أن يكون مفهوم الحرية السياسية مفهوما إيجابيا بناء يرتبط بمدلول معين للمصلحة العامة بمعنى أنه لايكفى للتوصل إلى تشييد النظرية العامة للحريات الفردية على أسس وطيدة ــ أن ينظر إلى الحرية على أنها مجرد تقدير المرء لما يجب أن يجرى عليه سلوكه تقديرا نابعا عن

---

(١) انظر د . نعيم عطية ــ فى النظرية العامة للحريات ص ٣١١ .

تجربته الخاصة ، وغير مفروض عليه من أية قوة خارجية ، بل يجب أن يكون للحرية ــ حتى تحظى بالاحترام هدف اجتماعى ترتبط به ــ ولهذا تمثلت الحرية الإيجابية فى النشاط التلقائى للشخصية الإنسانية الكاملة نشاطا متجها عن وعى إلى تحقيق تصور تؤمن به للمصلحة العامة .

والحق يقال أنه إذا كانت الحرية السلبية بمعنى الانعزال تورث الفرد الضعف والخوف والخور وتنتهى إلى القائة بين براثن أنواع جديدة من العبودية ، فإن حرية الرأى السياسى من حيث أنها حرية إيجابية متفاعلة فى الوسط الاجتماعى ، تعنى التحقيق الكامل لإمكانات الفرد وصلاحياته ، مع قدرته على الحياة حياة نشيطة وتلقائية .

وقد قادتنا تأملاتنا فى فكرة المصلحة العامة ــ فيما يقول البعض[1] بحق ــ إلى أنها فكرة ثابتة راسخة فى المجتمعات كافة . إذ أن مقومات الصالح المشترك من حيث أنه فكرة مطلقة ذات مضمون نسبى بمعنى أنها لاتتغير من مجتمع إلى مجتمع ، ولا من زمان إلى زمان ، وأن كل مايتغير إنما هو مضمونها فحسب ، باعتبار أن حياة العامة فى كل المجتمعات يحدوها تصور لما يجب أن يكون عليه الصالح العام . وأن هذا التصور فى مضمونه قد يتغير ويتنوع . تماما كما يختلف البشر فى سماتهم وقسماتهم وملامحهم مع بقاء أعضاء الجسم الإنسانى واحدة بالنسبة للبشر أجميعن.

على أن رسوخ فكرة المصلحة العامة فى المجتمعات كافة ، يتأتى من كون الفرد كائنا اجتماعيا بطبعه ، ولايحيا إلا فى نطاق جماعة ــ فأساس الحرية ومدارها يتوقف على تركيب الكيان الاجتماعى . ومن ثم فالفرد مقيد فى سلوكه بالشروط التى لاغنى عنها لقيام الحياة الاجتماعية واطرادها .

ويقتضى الصالح العام ــ لكى يؤدى الفرد للمجتمع كافة الخدمات التى

---

(١) انظر د . نعيم عطية ــ المرجع السابق ص ٣١٢ .

توجبها عليه حياته فيه ــ أن يمكن من بلوغ نمائه بالكامل . ومن ثم فكلما قل تقييد حرية الإسهام من جانب الفرد فى العمل الجماعى ، زاد إنتاجه ، وأضحى أكبر نفعا للمجموع وإثراء له. فمن الواجب أن يعمد المجتمع إلى التخفيف من وطأة الواجبات والالتزامات الملقاة على عاتق الفرد ، وبعبارة أخرى ، فمع تقدم الحضارة وتنور التفكير يجدر أن يقضى على القيود التى لامبرر لوجودها . أى التى لاتستوجبها المصلحة العامة كضرورة تقدر بقدرها ليس ذلك فحسب بل يجب على الدولة أن تزيد من تدخلها لفرض الواجبات التى تضفيها تلك المصلحة الاجتماعية الحق وتدعمها . وبهذين السبيلين يتحدد المركز القانونى للفرد قبل الجماعة وهما :

أولا : التخفيف من الواجبات التى لامبرر لها من الضرورة وينطوى تحت ذلك ، الإعفاء من بعض جرائم القذف والسب والتحريض إذا اقترفها الفرد فى نقده السياسى للسلطة بهدف تحقيق الصالح العام وكذا سقوط كافة القوانين المقيدة [1] ــ للحريات دون سند من المصلحة العامة الحقة .
ثانيا : الاهتمام بالواجبات الموصلة إلى تحقيق خير الإنسان . ويكمن فى ذلك إيجاب مشاركة المواطنين للحكام بالنصح والنقد والترشيد تحقيقا للصالح العام لا الوقوف به عند حد الإباحة أو الحق بمفهومه الوضعى فحسب .

والذى يدفعنا إلى هذا القول ، هو أن الدافع إلى اعتراف كل تنظيم اجتماعى سليم بحريات سياسية للمواطن ، هو أن هذه الحريات تمكن المواطن من إثراء الحياة المشتركة ــ فهى ضرورية للحياة الخيرة . فهذه الحريات نتمتع بها لا لكى نأخذ فحسب ، بل لكى نعطى أيضا . وطالما ظل الاعتراف بها ناقصا ، ظل المواطن محروما من فرصة طيبة لخدمة مواطنيه . وصحيح أن إسهامنا فى إثراء الصالح المشترك لن يتساوى ولكن لابد أن يكون ثمة إسهام على أى حال ، إذ

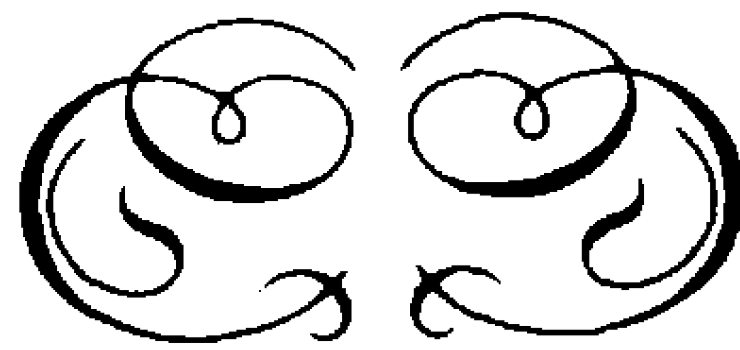
---

(١) قارن قول miminأنه كلما زاد التجريم نقص التقدم - 441 - 11 - 11 - 60 . MiminNote on J . C . P
نقلا عن د . عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ص ٢٣٢ .

أن كل مجتمع يحكم له ، أو عليه ، على أساس فرص الإسهام التى يتيحها أمام الراغبين فى الاستفادة منها .

وبعد فإن مايجدر الطموح إليه فى الحياة العامة ، هو تهيئة حالة من المحبة والمودة ــ بين أعضاء المجتمع الواحد ــ تدفع الجميع عندما يتصرف أحدهم أو ــ يدلى برأيه ــ إلى أن يتقبلوا مايفعله ، أو يقوله ، بترحاب مفعم بالتعاطف والتآخى وبالرغبة الصادقة فى الفهم كما هو الحال فى وسط من الفلاسفة ، فى اللحظة التى تتلاشى فيها الخيلاء ، والحمق ، ليحل محلها التعطش إلى المعرفة ، والتلهف لليقين وانتظار القرار الراجح الذى ينير الطريق إلى آفاق جديدة من المعرفة والعدالة والتقدم

ولولا أن الدين يصلح أن يكون إطارا سليما لتحقيق ذلك المطلب ، كما كان يتحقق من قبل فى صدر الإسلام لكان أدق مايوصف به تفكير تمخض عن هذا المطلب هو أنه تفكير يوتوبى يستحيل تحقيقه واقعيا فى حياتنا المعاصرة .. بل شطحة من تلك الشطحات النظرية التجريدية التى تعبر عن وجهة نظر أصحابها أكثر من تعبيرها عن حقائق الأمور منبتة الصلة بالواقع المعاش .



الفصل الثالث
شروط التعبير عن الرأى السياسى وضوابطـه

تمهيد :

بينا فيما سبق الأسس المعتبرة لشرعية الرأى السياسى بما يشتمل عليه من نقد أو سب أوقذف .. وذلك باعتبار التعبير عن هذا الرأى حقا ، بل واجبا التقت عليه مختلف الشرائع الديموقراطية والإسلام .

وبعد أن درسنا حدوده ، سواء المانعة أو الدافعة ، والتى تسقط عنه الشرعية إذا تجاوزها . نتجه الآن لدراسة ضوابطه وشروطه والتى ترفع عما قد يشتمـل عليـه من نقـد أو سب أو قذف [(1)] ، صفـة التجريـم وتكسبـه الإباحـة القانونيـــة . إذ أن القانون لايعرف الحقوق المطلقة وإنما لكـل حق غاياته وشرائطه [(2)] بحيث إذا خرج به صاحبه عن هذه الدائرة المقررة فى القانون ، سقط الاحتجاج به .

وفيما يلى نتناول بالدراسة ، القذف المشروع ، والسب الملائم ثم النقد المباح باعتبارها من القوالب التى قد يصاغ فيها الرأى السياسى ونتناول كلا منها فى مبحث .

---

(١) نص قانون العقوبات المصرى فى المواد من ٣٠٢ إلى ٣١٠ عام على جرائم القذف والسب وإفشاء الأسرار . وتشترك هذه الجرائم فى وحدة الحق المعتدى عليه وهو الشرف والاعتبار ويعنى به المكانة التى ينالها الشخص فى الجماعة ، وتتكون من رصيد تصرفاته وصفاته ، الموروثة والمكتسبة ، وتتحدد هذه المكانة وفقا لمعيار موضوعى قوامه الرأى العام فى المجتمع الذى يعيش فيه لاطبقا لآراء الشخص عن نفسه . راجع د . أحمد فتحى سرور ـــ الوجيز فى شرح قانون العقوبات ـــ القسم الخاص سنة ١٩٦٨ ـــ دار النهضة العربية ص ٥٥٨ وقارن د . محمود نجيب حسنى ص ٣٢٥ .

(٢) قارن د . محمود نجيب حسنى ـــ القسم الخاص سنة ١٩٧٨ ص ٥٩٨ .

المبحث الأول
القذف المشـروع [1]

تمهيد :

نصت المادة ٣٠٢ / ١ع . مصرى على أنه « يعد قاذفا كل من أسند لغيره بواسطة إحدى الطرق المبينة بالمادة / ١٧١ من هذا القانون أمورا لو كانت صادقة لأوجبت عقاب من أسندت إليه بالعقوبات المقررة لذلك قانونا ، أو أوجبت احتقاره عند أهل وطنه » .

ويبين من هذا أن هذه الجريمة تتطلب ركنين [2] :

١ ــ ركن مادى : قوامه عناصر ثلاثة هى :

أ ــ الإسناد .

ب ــ وأن يكون قد ورد على واقعة معينة لو صحت لأوجبت عقاب من أسندت إليه أو احتقاره .

ج ــ وعلانية الإسناد .

٢ ــ ركن معنوى : هو القصد الجنائى .

ونعرض فيما يلى لهذين الركنين ثم نردف ذلك بأسباب الإباحة التى تجرد الفعل من صفة التجريم وتجعل منه قذفا مشروعا [3] .

(١) Mimin : note D 1939.1 79. وقارن د . محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ص ٥٧٣ .

(٢) يذهب رأى إلى أن أركان جريمة القذف خمسة : أن يكون القذف بإسناد أمر معين ، أن يكون القذف بإحدى طرق العلانية ، أن يكون من شأن الإسناد معاقبة المسند إليه قانونا أو احتقاره عند أهل وطنه ، أن يكون ذلك بقصد جنائى ــ أحمد أمين ص ٥٢٣ ــ ٥٥٩ وقد أشار إليه أيضا د . حسن صادق المرصفاوى سنة ١٩٧٨ ــ ص ٦٤٣ وقد ذهب الأخير إلى أن أركان جريمتى القذف والسب العلنى ثلاثة هى ــ الإسناد ، العلانية ، القصد الجنائى .

(٣) قارن د . أحمد فتحى سرور ــ الوجيز فى شرح قانون العقوبات ــ القسم الخاص ص ٥٥٩ ومابعدها .

المطلب الأول
الركن المادى

يتحقق هذا الركن بتوافر ثلاثة عناصر :

١ ـ الإسناد ٢ ـ موضوع الإسناد ٣ ـ علانية الإسناد .

(١) الإسناد :

يتحقق الإسناد بنسبة أمر إلى شخص معين . ويستوى نسبة الأمر إلى الشخص بصفة تأكيدية أو بصفة تشكيكية . وبعبارة أخرى فإن الإسناد يتحقق بمجرد الإخبار بواقعة تحتمل الصدق والكذب ، وذلك لأن هذا الفعل من شأنه أن يلقى فى روع الجمهور ولو بصفة مؤقتة احتمال صحة الواقعة ، وهو مايكفى وحده المساس بشرف المجنى عليه واعتباره[١] .

ومن طبيعة الأمور أن يكون الإسناد واضحا فى إلصاق أمر أو عيب إلى المجنى عليه بمعنى أن يكون صريحا فى تحقيق المعنى الذى ابتغاه الجانى ، ومع هذا فالفاعل قد يحاول الإفلات من حكم القانون ويصل إلى غرضه فى صورة غير مباشرة ولكن العبارات التى استخدمها والملابسات التى قيلت فيها تنطق بإسناد الأمر أو العيب إلى المجنى عليه . ولهذا فمن المنطقى أن لايكون للأسلوب المستخدم فى الإسناد أثر على قيام الجريمة [٢]

وقد قضى بأنه لاعبرة بالأسلوب الذى تصاغ فيه عبارات القذف ، فمتى كان المفهوم من عبارات الكاتب أنه يريد إسناد أمر شائن إلى شخص المقذوف بحيث لوصح ذلك الأمر لأوجب عقاب من أسند إليه أو احتقاره عند أهل وطنه ، فإن

---

(١) نقض ١٦ يناير سنة ١٩٥٠ مجموعة الأحكام س ١ رقم ٨٣ ص ٢٥١ ، نقض ١٧ يناير سنة ١٩٦١ س رقم ١٥ ص٩٤ .

(٢) د المرصفاوى ٦٤٣ .

ذلك الإسناد يكون مستحقا للعقاب أيا كان الكاتب أو الأسلوب الذى صيغ فيه [١].

ويستوى أن ينسب الجانى الواقعة إلى المجنى عليه باعتبارها من معلوماته الخاصة أو بوصفها رواية عن الغير [٢] أو إشاعة يرددها ولايحول دون وقوع هذا الإسناد ، أن تكون الواقعة المسندة إلى المجنى عليه قد سبق إعلانها من قبل أو سبق نشرها [٣].

ويستوى أن يكون المعنى السيىء واضحا لايحتاج إلى تفسير ، أو مختفيا فى لفظ برىء [٤]،أو يكون فى صورة تلميح [٥] أو كناية [٦]. وبوجه عام فإنه لاعبرة بالأسلوب الذى تصاغ فيه عبارات القذف طالما أنه يثير لدى القارىء الشك فى

---

(١) نقض ١١ ــ ١٢ ــ ٣٢ مج ق ج ٣ ق ــ ١٧٢ .

(٢) قضى بأنه يستوى أن تكون عبارات القذف أو السب التى أذاعها الجانى منقولة عن الغير أو من إنشائه هو ، ذلك أن نقل الكتابة التى تتضمن جريمة ونشرها يعتبر فى حكم القانون كالنشر الجديد سواء بسواء (نقض ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٦٠ مجموعة الأحكام س ١١ رقم ١٨١ ص ٩٢٩ .
وانظر نقض ١٦ يناير سنة ١٩٥٠ مجموعة الأحكام س ١ رقم ٨٣ ص ٢٥١ .

(٣) بشرط أن يثبت قصده الجنائى نحو إسناد هذا المعنى السيىء .

(٤) قضى بأن « المداورة فى الأساليب الإنشائية بفكرة الفرار من حكم القانون لانفع فيها للمداور مادامت الإهانة تتراءى للمطلع خلف شعارها وتستشعرها الأنفس من خلالها . إنما تلك المداورة مخبثة أخلاقية شرها أبلغ من شر المصارحة فهى أحرى بترتيب حكم القانون (نقض ٢٧ فبراير سنة ١٩٣٣ مجموعة القواعد ج ٣ رقم ٩٦ ص ١٤٦) وانظر نقض ٢٤ أبريل سنة ١٩٤٤ ج ٣ رقم ١٠٧ ص١٧٠ .

(٥) كما لوقال عن شخص أنه طويل اليد أو مكسور العين ».(انظر محمد عبد الله فى جرائم النشر طبعة ١٩٥١ ص ١٧٣ ومابعدها)

(٦) نقض ١١ ديسمبر سنة ١٩٣٣ مجموعة القواعد ج ٣ رقم ١٧٢ ص ٢٢٠ وفى هذا الحكم قالت محكمة النقض أنه ليس للقاذف أن يتعلل بكون المقال الذى عوقب من أجله موضوعا فى قالب أسئلة وفى هذا المعنى :

- 7 Juillet 1937, D.H. 1937, 490

-12 Juillet 1953, bull; no. 255:

-20 Janv. 1958 bull no. 110. 552.

- 24 Nov - 1960 : bull, no 552 .

شرف المجنى عليه [1].

ويتحقق الإسناد بطريق القول أو الكتابة أو الرسم [2] أو الفعل أو الإشارة .

(٢) موضوع الإسناد :

يتعين لتحقيق جريمة القذف ورود الإسناد على موضوع معين ، هو أن يسند الجانى إلى المجنى عليه واقعة معينة لو صحت لأوجبت عقابه جنائيا وأحتقاره عند أهل وطنه [3].

أما عن تعيين الواقعة : فيشترط فى الأمر المسند إلى المجنى عليه أنه يكون معينا ومحددا على نحو يمكن إقامة الدليل عليه ، لاأن يكون فى صورة مرسلة مطلقة غير منضبطة [4]. وفى هذا الشرط يتميز القذف عن السب فهذا الأخير يتحقق بمجرد إسناد العيب دون أن يتضمن واقعة معينة . ومثال تعيين الواقعة أن يسند الجانى إلى المجنى عليه أنه سرق منه مبلغا من المال أو أنه زنى بامرأة معينة أو أنه احتال على فلان . أما قوله بأن المجنى عليه لص أو زان أو نصاب فلا يعدو أن يكون إسناد لعيب لايحوى واقعة معينة الأمر الذى يعتبر سبا [5]. ولايشترط

---

(١) ويبدو عادة فى الكاريكاتور وهو يقابل الكناية فى الكتابة . ويريد به الراسم تقرير المعنى فى ذهن القارىء . ومن تطبيقات ذلك أنه حكم بأن نشر صورة تمثل وجه رئيس الوزراء على جسم امرأة عارية إلا من غلالة شفافة فى وضع شائن وكتب تحتها الرقص على السلالم تعتبر سبا (محكمة جنايات القاهرة فى ١٧ أبريل سنة١٩٤٨ فى القضية رقم ٦٨٠ الأزبكية سنة ١٩٤٨ أشار إليه الأستاذ محمد عبد الله ، المرجع السابق ص ١٨٠ ، ١٨١).

(٢) وقد ذهبت محكمة النقض فى جرائم القذف والسب التى تقع بطريق النشر إلى أن من سلطتها مراقبة محكمة الموضوع فى تفسير المقال موضوع الجريمة لتستظهر مراميه « وتتبين مناحيه (نقض ٢٥ ديسمبر سنة ١٩٣٩ مجموعة القواعد ج٥ رقم ٣٣ ص ٥٧ » وقارن أيضا حكم محكمة النقض فى سنة ١٩٤٥ مجموعة القواعدج ٧ رقم ٦٣٩ ص ٦٠ بتاريخ ١٥ يونية ١٩٤٥ .

(٣) نقض ٨ فبراير سنة ١٩٦٦ مجيوعة الأحكام س ١٧ رقم ١٩ ص ١٠٦ .

(٤) Crim. 22 Mars 1966 Bull 108 : Hugueney , Rev. Sc. crim. 1966 P. 897 .

(٥) Levasseur, Rev. Sc. crim. 1967 P. 455 .

فى تحديد الواقعة أن يكون كاملا بحيث يتضمن جميع عناصر الواقعة وظروفها ، بل يكفى أن يكون تحديدا نسبيا يكفى لتصوير الواقعة فى أذهان الغير .

ويتعين توافر وصف معين فى هذه الواقعة هو أن يكون من شأنها عقاب من تنسب إليه أو احتقاره . ولاصعوبة بالنسبة إلى الواقعة المعاقب عليها إذ المناط فى تحديد مدلولها هو قانون العقوبات والقوانين الجنائية المكملة . فلا يكفى إذن أن تكون الواقعة مكونة لمجرد مخالفة إدارية أو خطأ مدنيا بحتا ، دون إخلال بما قد تنطوى عليه الواقعة من تحقير المجنى عليه . ويستوى أن تكون الواقعة مكونة لإحدى الجرائم الأخلاقية أو غيرها مما لايتعارض مع قواعد الأخلاق كمعظم المخالفات والمخالفات المجنحة وذلك لأن عبارة القانون وردت مطلقة لاتحتمل تقييدا .

ولم يحتم القانون أن تكون الواقعة جريمة معاقبا عليها ، بل يكفى أن يكون من شأنها احتقاره عند أهل وطنه . ويتحقق ذلك بكل مافى شأنه الحط من كرامته وإضعاف قدره لدى الناس كمن ينسب إلى آخر أنه يتملق ذوى سلطان أو ينسب إليه أنه قد ورث عن أهله ضعفا فى العقل[١]. ولما كان اعتبار الشخصى وشرفه هو حصيلة الرصيد الذى يتكون من صفاته وأخلاقه وتصرفاته وسمعته سواء مايمس منها شخصه كفرد فى المجتمع أو مايمس مهنته التى يمارسها ، فإن الواقعة الموجبة للاحتقار يجب أن تنصرف إلى واحد من عناصر هذا الرصيد . ولايشترط أن تكون الواقعة المسندة إلى المجنى عليه غير مشروعة ، فهناك من الأفعال المشروعة مايعتبر وصمة خلقية فى المجتمع[٢]، كالمعاشرة غير المشروعة للنساء ولعب القمار[٣]. هذا كما لا يشترط أن تكون الواقعة المسندة قد قيل بارتكابها من المجنى عليه فى القذف ، فقد يسند إلى الغير أنه

(١) انظر / Crim 20 dec. 1923; D.H. 1924. 68.

(٢) د محمود نجيب حسنى ص ٣٣٧ .

(٣) لايعاقب القانون المقامر وإن عاقب من يعد مكانا للعب القمار المادة ٣٥٢ عقوبات .

كان مجنيا عليه في واقعة معينة بصورة مهينة قد تمس اعتباره وكرامته وتحط من قدره [(1)]

ولايشترط أن تكون الواقعة محتقرة فى نظر جميع أهل الوطن الذى ينتمى إليه المجني عليه كما قد توحي بذلك خطأ عبارة المادة ٣٠٢ عقوبات ، بل يكفي أن تكون الواقعة محتقرة عند أهل الجماعة التي يعيش فيها أو المهنة التي ينتمي إليها سواء كان المجنى عليه من أهل الوطن أو أجنبيا [(2)]. وتقدير المعنى المستمد من الواقعة يختلف من مجتمع إلى آخر ومن زمان إلى زمان ، فالصهيونى محتقر عندنا غير محتقر في بلد آخر ، والإقطاعى المستغل أصبح محتقرا بعد أن لم يكن محتقرا فى عهد سابق وهكذا .

ولايشترط فى الواقعة المسندة أن تكون كاذبة [(3)] ولايسمح للجانى أن يثبت صحة الواقعة إلا فى حالة القذف في حق موظف عام ، كما سنبين فيما بعد .

تعيين الشخص الموجه إليه القذف : تفترض جريمة القذف الإخلال باعتبار شخص معين ، ومن ثم وجب تعيين هذا الشخص ولايشترط لهذا التعيين معرفة الإسم أو تعيينه صراحة بل يكفى تحديد شخصيته بغير ذلك من الأمارات [(4)] كالزمان والمكان والمهنة وغير ذلك من معالم الشخصية فلا يكفى

---

(١) كأن ينشر فى إحدى الصحف أن اثنين اقتحما مكتب محام وقدفاه بزجاجات الكوكاكولا وانهالا عليه ضربا بالعصى الغليظة وأمراه بخلع ملابسه ووقف المحامى عاريا فى مكتبه وأوثقاه من يديه ورجليه بحزام جلد ثم حاولا الهرب بعد أن أخذا حلته (راجع نقض ١٦ يناير سنة ١٩٦٢ مجموعة الأحكام س ١٣ رقم ١٣ ص ٤٧) .

(٢) د . محمود مصطفى ص ٢٧٥ ، د . محمود نجيب حسنى ص ٢٧٥ .

(٣) فيعد قاذفا من ينسب إلى رجل أنه يعول فى معيشته على بغاء امرأةولوصح ذلك .

(٤) نقض ١٠ أبريل سنة ١٩٣٠ مجموعة القواعد ج ٢ رقم ٢٠ ص ٩ فى هذا المعنى نقض ٢٥ ديسمبر سنة ١٩٣٩ مجموعة القواعد ج ٥ رقم ٣٣ ص ٥٤ ومسألة تعيين الشخص المقذوف فى حقه أمر موضوعى تفصل فيه محكمة الموضوع فى حدود سلطتها التقديرية دون رقابة لمحكمة النقض (نقض ١٨ أبريل سنة ١٩٣٧ مجموعة القواعد ج ٤ رقم ٢١١ ص ٢٢٤) .

توجيه القذف إلى آراء أو فقه معين طالما أنه لايمس شخصية محددة . ولايحول دون اعتبار الشخص الموجه إليه القذف معينا ألا يكون ذلك متاحا إلا لبعض القراء فقط دون غيرهم .

ويستوى فى هذا الشخص أن يكون طبيعيا أومعنويا . وبالنسبة إلى الشخص الطبيعى ، فإن الحماية الجنائية لاعتباره تمتد إليه بغض النظر عن سنه وجنسه وأهليته المدنية وجنسيته ، ذلك أن الاعتبار لصيق بصفته عضوا فى المجتمع وهو أمر يثبت له بحكم كونه إنسانا يعيش فى هذا المجتمع .

وبالنسبة إلى الشخص المعنوى ، فيجب بطبيعة الحال لتوافر هذه الصفة لديه أن يكون متمتعا بالشخصية القانونية . وفى هذه الحالة يعتبر هذا الشخص وحده هو المجنى عليه فى جريمة القذف . هذا إلا إذا ثبت أن القاذف قد مس كذلك بعض أعضاء معينين ممن يديرون هذا الشخص المعنوى . فإنه فى هذه الحالة يكون هؤلاء بدورهم مجنيا عليهم ويحق لكل منهم الادعاء المباشر على الجانى [1] استقلالا عن الشخص المعنوى نفسه الذى يحق له الادعاء المباشر أيضا بسبب ما أصابه من ضرر نتيجة لهذا القذف . فإذا وجه القذف إلى مجموعة من الأشخاص لاتتمتع بالشخصية المعنوية ، فإنه لاتقع جريمة القذف على هذه المجموعة طالما أنها لاتتمتع بشخصية قانونية . إلا أنه يثور البحث عما إذا كان كل عضو من أعضاء هذه المجموعة يعتبر القذف واقعا عليه أم لا . ذهب رأى[2] إلى أن القذف يعتبر فى هذه الحالة موجها إلى كل عضو من أعضاء هده المجموعة ووفقا لذلك قضت محكمة النقض بأن عبارات القذف الموجهة إلى مجموعة من الناس كمجلس الأقباط الملى مثلا تعتبر موجهة إلى أفراد ذلك المجموع . فيكون لكل فرد من أفراده الحق فى طلب تعويض ماناله من ضرر بسبب هذا القذف [3]. وخلافا لذلك اتجه رأى آخر إلى عدم المعاقبة

---

(١) انظر نقض ١٤ نوفمبر سنة ١٩٢٩ مجموعة القواعد ج ١ رقم ٣٢٧ ص ٣٧٧ .

(٢) د . محمود مصطفى ص ٣٣١ .

(٣) نقض ٦ مايو سنة ١٩١١ المجموعة الرسمية ص ١٢ رقم ١٠٤ .

على القذف باعتبار أن الإسناد لايتعلق بأفراد المجموعة بصفتهم الشخصية وإنما بصفتهم أعضاء فيها (١). ونرى (٢) أن تحديد المجنى عليه فى جريمة قذف مجموعة من الناس لاتتمتع بالشخصية القانونية يتوقف على اعتبارين : الأول هو مضمون عبارات القذف والثانى هو عدد أفراد المجموعة . فإن كان الظاهر من عبارات القذف أنها تنصرف إلى كافة أفراد المجموعة أو أنها تنصرف فقط إلى مجلس إدارتها ، وقعت جريمة القذف سواء على كافة أفراد المجموعة أو على أفراد مجلس الإدارة فقط على حسب الأحوال . أما إذا لم يتضح ذلك من عبارات القذف وجب النظر إلى عدد أعضاء المجموعة ، فإن كان العدد محددا بحيث يمكن معرفة أعضائه بسهولة اعتبر القذف واقعا على الكل من هؤلاء . إلا أنه إذا كان العدد كبيرا بحيث لايسهل معرفة أفراده لاتقع جريمة القذف (٣).

ولاتتوافر الجريمة إذا تم القذف فى حق الموتى ، إلا إذا تناول أحد أقاربه بطريق غير مباشر ، وذلك بناء على أن من عناصر اعتبار الشخص فى المجتمع صفاته الوراثية واعتبار الأسرة التى ينتمى إليها ، مثال ذلك أن يقال عن امرأة متوفاة أنها كانت تعاشر غير زوجها ، وأنجبت منه ولدا غير شرعى فهذا القذف يمس ابن المتوفاة ويعتبر إسنادا إليه .

(٣) علانية الإسناد :

يتعين لتوافر جريمة القذف أن يقع الإسناد علنا . وقد أحالت المادة ٣٠٢ عقوبات إلى المادة ١٧١ فيما يتعلق بالطرق التى تتحقق بها العلانية . وهذه الطرق لم ترد فى تلك المادة على سبيل الحصر ، وإنما ذكرت على سبيل البيان . وبعبارة أخرى فإن هذه الطرق تتحقق بها علانية حكمية فى نظر

---

(١) Crim, 13 Juill 1900 D. P. 1901 1. 376, 22 nov. 1934. D. P. 1936 . 1. 27 .

(٢) انظر د أحمد فتحى سرور ـــ الوجيز فى شرح قانون العقوبات ـــ القسم الخاص ص ٥٦٥ .

(٣) بل وفى هذه الحالة قد ينتفى عنصر العلم بالمجنى عليه فى القصد الجنائى ، فلاتتوافر الجريمة لانهيار الركن المعنوى . وقد ذهب القضاء الفرنسى إلى العقاب على جريمة القذف إذا كان عدد أعضاء المجموعة محدودا Crim 21 dec. 1900 D. P. 190 2. 1. 63, 10 Juill. 1937 D. P. 1938 1. 41.

القانون ، دون الإخلال بتوافر العلانية الفعلية بغيرها من الطرق . وهذا الحكم مستمد من المادة ١٧١ عقوبات التى أشارت إلى (أية وسيلة أخرى من وسائل العلانية) .

واستثناء من عنصر العلانية نصت المادة ٣٠٨ مكرا عقوبات على معاقبة من قذف غيره بطريق التليفون بالعقوبات المنصوص عليها فى المادة ٣٠٣ .

ومتى توافرت العلانية لايشترط أن يقع الإسناد فى حضور المجنى عليه وذلك لأن الحق المعتدى عليه ليس هو شعور المجنى عليه وإحساسه الخاص وإنما هو اعتباره وشرفه فى نظر المجتمع وهو مايتحقق الاعتداء عليه بالقذف ولو تم الإسناد فى غيبته (١).

وتختلف طرق العلانية المنصوص عليها فى المادة ١٧١ باختلاف طرق الإسناد وهى القول ، والفعل أو الإيماء ، أو الكتابة أو الرسوم أو الصور .

علانية القول أو الصياح :

وتتحقق فى إحدى صور ثلاث :

١ ــ الجهر بالقول أو الصياح أو ترديده بإحدى الوسائل الميكانيكية فى محفل عام أو طريق عام أو أى مكان آخر مطروق .

٢ ــ الجهر بالقول أو الصياح فى محل خاص بحيث يستطيع سماعه من يكون فى محفل عام أو طريق عام أو أى مكان آخر مطروق .

٣ ــ إذاعة القول أو الصياح بطريق اللاسلكى أو بأية طريقة أخرى .

ويبين مما تقدم أن علانية القول أو الصياح تستمد من المكان العام الذى

---

(١) نقض ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٣٩ مجموعة القواعد ج ٤ رقم ٤٢١ ص ٥٨٩ ، ٢٧ ديسمبر سنة ١٩٤٢ ج ٦ رقم ٥٧ ص ٨٧ .

أجهرت به كما فى الصورة الأولى ، أو الذى يستطيع سماعه فيه كما فى الصورة الثانية . كما تستمد من وسيلة الإذاعة إذا كان من شأنها إتاحة سماع صوت للجمهور كما فى الصورة الثالثة وفيما يلى نبحث هذه الصور الثلاث :

المكان العام : فى هذه الحالة تستمد العلانية من مكان الجهر بالصوت أى يتحقق إذا نطق بالقول أو الصياح فى محفل عام أو أى مكان آخر مطروق ولو ثبت أن أحدا من الناس لم يسمع الصوت بالفعل .

ويراد بالمحفل العام الاجتماع العام الذى يشترك فيه جمهور من الناس لم يدعوا إليه بصفتهم الشخصية .(١)

ويسترشد القاضى فى تحديد عمومية الاجتماع بعدد الحاضرين وطبيعة مالهم من صفات وشروط اشتراكهم فى الاجتماع (٢).

أما الطريق العام فهو مكان عام يطبيعته تتحقق فيه العلانية دائما ولو لم يوجد به أحد وقت الجهر بعبارات القذف (٣).

والمكان المطروق هو فى الأصل مكان خاص إلا أنه يصبح مكانا عاما إما بالتخصيص أو بالمصادفة إذا تردد عليه الجمهور بغير تمييز . والمكان العام بالتخصيص هو الذى يتواجد فيه الجمهور بحكم تخصيصه لاستقباله ولو خضع ذلك لقيود أو شروط معينة ، مثال ذلك المعابد والمطاعم والملاهى والحدائق

---

(١) نص قانون الاجتماعات العامة (المادة ٨ من القانون رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣ المعدل بالقانون رقم ٢٨ لسنة ١٩٢٩ على أن الاجتماع يعتبر عاما إذا رأى (المحافظ) أن الاجتماع بسبب موضوعه أو عدد الدعوات أو طريقة توزيعها أو بسبب أى ظرف آخر ليس له الصفة الصحيحة لاجتماع خاص . على أن هذا الضابط لايصلح الاستناد إليه فى تقرير علانية القذف ذلك أنه وإن كان الاجتماع يعتبر عاما من حيث العلانية وفقا لقانون الاجتماعات إلا أنه ليس كل اجتماع خاص فى نظر هذا القانون يعتبر كذلك بالنسبة إلى العلانية .

(٢) فكلما كان العدد كبيرا وتوثقت الروابط بين الحاضرين وكان اشتراكهم فى الاجتماع مرده توافر صفات معينة فيهم كان ذلك أدعى لاعتبار الاجتماع خاصا .

(٣) نقض ٢١ أكتوبر سنة ١٩٦٣ مجموعة الأحكام س ١٤ رقم ١١٦ ص ٦٣٢ .

ومحطات السكك الحديد وقاعات المحاكم ودور الحكومة المفتوحة [1].
والمكان العام بالمصادفة هو الذى يدخله الجمهور بغير تمييز بحكم الواقع أو بصفة عرضية دون أن يكون مخصصا لذلك ، كمكاتب المحامين وعيادات الأطباء وغيرها ، فهذه أماكن خاصة لأن من يتردد عليها ليسوا إلا أفرادا معينين تربطهم ظروف معينة بصاحب المكتب أو العيادة ، إلا أنها تعتبر أماكن عامة إذا اجتمع فيها عدد من الجمهور بغير تمييز أى طائفة من الناس من غير المترددين عليها عادة [2].

هذا إلى أن المحفل العام يعتبر مكانا عاما بالمصادفة أى بحكم الواقع [3].

ويتعين أن يتم النطق بالقذف جهرا بحيث يستطيع أن يسمعه من يكون متواجدا أو عساه أن يكون فى المكان العام بأنواعه المتقدمة ، أما إذا صدرت

---

(١) حكم بأن مكتب تاجر الأدوات الطبية يعتبر مكانا مطروقا تتوافر فيه العلانية قانونا (نقض ٢٠ ديسمبر ١٩٤٧ مجموعة القواعد فى ٢٥ عاما ج ٢ رقم ٦٣ ص ٧٣٤) وانظرا هذا المعنى بالنسبة إلى جهر بالقذف فى حانوت كواء نقض ٢٢ مايو ١٩٦١ مجموعة الأحكام س ١٢ رقم ١١٢ ص ٥٩٠ .

(٢) وقد حكم بأن ترديد ناظر المدرسة لعبارات القذف فى مكتب عمله فى حضور اثنين غريبين عن مخالطيه فى عمله يضفى على مكتبه صفة المكان المطروق (نقض ٢٢ مايو ١٩٦١ مجموعة الأحكام س ١٢ رقم ١١٢ ص ٥٩٠ ، وفى هذا المعنى بمفهوم المخالفة نقض ٢٥ أكتوبر ١٩٣٧ مجموعة القواعد ج ٤ رقم ١٤ ص ١٥) وانظر بالنسبة إلى سلم المنزل إذا تصادف وجود عدد من أفراد الجمهور فيه ، أو كان المنزل يقطنه سكان عديدون بحيث يرد على أسماعهم مايقع الجهر به من قذف على سلم ذلك المنزل نقض ١٩ مارس ١٩٥٦ مجموعة الأحكام س ٧ رقم ١٠٨ ص ٣٦٧ وقضى بأن فناء المنزل مكان خاص إلا إذا تصادف وجود عدد من أفراد الجمهور فيه وأن العلانية لاتتوافر ولو سمع القذف سكان المنزل (نقض ٢٣ نوفمبر ١٩٣٦ مجموعة القواعد س ١٤ ص ١٥ و ١٨ أكتوبر ١٩٤٣ س ٦ رقم ٢٢٦ ص ٣١٥) إلا أن محكمة النقض اعتبرت الفناء مكانا عاما إذا كان المنزل يقطنه سكان عديدون يؤمون مدخله ويختلفون إلى فنائه بحيث يستطيع سماع الألفاظ مختلف السكان على كثرة عددهم (نقض ١٤ فبراير ١٩٤٦ مجموعة الأحكام س ٧ رقم ٥٧ ص ١٨١ ، ٥ مايو ١٩٥٣ مجموعة القواعد فى ٢٥ عاما ج٢ رقم ٧٨ ص ٧٣٦)

(٣) محمد عبد الله ص ٢٢١ .

العبارات بحيث لا يمكن أن يسمعها إلا من ألقيت إليه فلا تتوافر العلانية[(١)] . على أن العلانية تتحقق بمجرد الجهر بالقذف فى المكان العام ولو لم يسمعه أحد . وبالتالى فلا تثريب على المحكمة إذا هى لم تتحقق من هذا السماع .

المكان الخاص : فى هذه الحالة تستمد العلانية من طبيعة مكان استطاعة السماع فمناطها المكان الذى يمكن فيه سماع عبارات القذف . ويتوافر ذلك إذا صدر القذف فى محل خاص بحيث يستطيع سماعه من وجد فى مكان عام بالمعنى السالف بيانه . وتطبيقا لذلك حكم بأن الألفاظ الصادرة من المتهم وهو فى داخل المنزل تعتبر علنية إذا سمعها من يمرون فى الشارع العمومى[(٢)] . أما إذا لم يكن متاحا سماع الألفاظ لغير سكان المنزل نفسه فلا تتوافر العلانية[(٣)] ، لأن القانون قد تطلب استطاعة سماعها فى المكان العام وهنا أيضا لا يشترط السماع الفعلى للألفاظ بل يكفى مجرد إمكان السماع .

---

(١) نقض ٢٧ أبريل ١٩٤٢ مجموعة القواعد ج ٥ رقم ٣٩١ ص ٦٤٨ .

(٢) نقض ١٥ فبراير ١٩٤٣ مجموعة القواعد ج ٦ رقم ١٠٨ ص ١٦٠ ، وقضى بأنه إذا أثبت الحكم أن الألفاظ كانت على مسمع من السابلة لأن المتهمة والمجنى عليها كانتا واقفتين بباب المنزل المطل على الطريق العام فذلك يكفى لتوافر العلانية (نقض ١٢ مايو ١٩٥٢ مجموعة القواعد فى ٢٥ عاما ج ٢ رقم ٦٠ ص ٧٣٤)،،وقضى بأنه متى كان المتهم قد جهر بالألفاظ من نافذة غرفة مطلة على الطريق العام بصوت مرتفع يسمعه من كان مارا فيه ، فإنه بهذا تتحقق العلانية (نقض ٨ ديسمبر ١٩٥٢ المجموعة السابقة ج ٢ رقم ٦١ ص ٧٣٤) ، وقضى بأن العلانية تتوافر بالجهر بالالفاظ فى شرفة مسكن المتهمة المطلة على طريق عام وعلى مسمع من كثيرين (نقض ٩ يناير ٩٥٠ المجموعة السابقة ج ٢ رقن ٥٩ ص ٧٣٤)

(٣) نقض ٢٦ مارس سنة ١٩٥١ مجموعة الأحكام ص ٢ رقم ٣١٨ ص ٨٥١ . ومع ذلك فقد قضت محكمة لنقض بأن الألفاظ الصادرة من المتهمة وهى تقف فى « بئر السلم » بجوار المصعد تعتبر علنية إذا صدرت جهرا بحيث سمع بها جميع سكان العمارة (نقض ١٣ أبريل سنة ١٩٦٤ مجموعة الأحكام ص ١٥ رقم ٥٩ ص ٢٩٨) ويبدو أن محكمة النقض قد تأثرت بقضائها الذى اعتبرت فيها فناء المنزل مكانا عاما إذا كان المنزل يقطنه سكان عديدون يؤمون مدخله ويختلفون إلى فنائه بحيث يستطيع سماع الألفاظ مختلف السكان على كثرة عددهم (نقض ١٤ فبراير سنة ١٩٤٦ مجموعة الأحكام س ٧ ص ١٨١) .

الإذاعة :

تتحقق العلانية المستمدة من وسيلة الجهر أو الصياح استنادا إلى الوسيلة التي يتبعها الجاني لإسماع الغير عبارات القذف ، وهى الإذاعة بطريق اللاسلكى أو بأية طريقة أخرى كالتليفزيون . وبهذه الوسيلة يتاح للناس سماع القذف . ويعتبر مكان الجريمة فى هذه الحالة محطة الإذاعة أو مكان الإرسال [1]. ومتى استعمل الجانى هذه الوسيلة تحققت العلانية ، لأن من شأنها تمكين الناس من سماع القذف . ولم يشترط القانون أن تتحقق استطاعة السماع لمن يوجد فى مكان عام — خلافا لحالة الجهر فى مكان خاص — فلا محل لتطلب هذا الشرط[2]، وإن كان الجهر بهذه الوسيلة مما يتيح سماعه عادة لمن وجد فى مكان عام .

علانية الفعل والإيماء : تتحقق العلانيَة إذا وقع الفعل أو الإيماء[3] فى مكان خاص بحيث يستطاع رؤية من وجد فى هذا المكان الخاص .

علانية الكتابة :نصت المادة ١٧١ عقوبات على أن علانية الكتابة تتحقق بإحدى وسائل ثلاث :

١ — التوزيع
٢ — التعريض للأنظار
٣ — البيع والعرض للبيع .

أما التوزيع فيتحقق بحسب الأصل بتسليم نسخ متعدده من المكتوب أو المطبوع أو الرسم إلى عدد من الأفراد بغير تمييز[4]. ولا يشترط أن يقوم

---

(١) محمد عبد الله ص ٣٢١ .

(٢) د . محمود نجيب حسنى ص ٣٤٤ .

(٣) ورد فى التعليقات على المادة ٤٣٦ من قانون العقوبات السودانى المثال الآتى للفعل : « سئل عمرو بن سرق ساعة محمد فأشار إلى زيد وهو يقصد جعل الناس يعتقدون بأن زيدا سرقها » (د. محمود مصطفى ص ٣٣٩) .

(٤) نقض ٣ أبريل ١٩٣٩ مجموعة القواعد ج ٤ رقم ٣٧٥ ص ٥٢٢ .

الجانى بنفسه بهذا التوزيع مادام الفعل الذى أتاه يؤدى حتما إليه ، ولذا حكم بأن العرائض التى تقدم إلى جهات الحكومة المتعددة بالطعن فى حق موظف عام مع علم مقدمها بأنها بحكم الضرورة تتداول بين أيدى الموظفين المختصين تتوافر فيها العلانية لثبوت قصد الإذاعة فعلا بتداولها بين أيد مختلفة (١) . ويتحقق التوزيع بتسليم نسخة واحدة إلى عدة أشخاص لتداولها بينهم مادام قد قصد إطلاعهم عليها . على أنه لا يتحقق التوزيع بدون هذا التسليم كما لو أفضى الجانى بمضمون المكتوب إلى عدد من الناس وقد تطلب القانون التوزيع بغير التمييز أى التسليم إلى أشخاص غير معينين لا تربطهم بالجانى صلة خاصة تبرر مكاشفتهم بمضمونه أو لاشأن لهم بموضوعه .

ويراد بالتعريض للأنظار عرض الكتابة أو الرسوم أو نحوها بحيث يستطيع أن يراها من يتواجد فى مكان عام ، ويتحقق ذلك إما بتحقيق العرض فى المكان العام ذاته أو فى مكان خاص بحيث يكون معرضا لأنظار من يوجد فى المكان العام .

---

(١) نقض ٢١ مارس ١٩٣٨ مجموعة القواعد ج ٤ رقم ١٨١ ص ١٦٩ ، ٥ فبراير ١٩٥٧ مجموعة الأحكام س ٨ رقم ٣٧ ص ١٢٢ ، وقد قضى بأنه إذا استخلص الحكم توافر ركن العلانية من الكيفية التى قدم بها المشتكى شكواه ضد القاضى ، وهى إرساله إلى المجنى عليه ، وإلى المحكمة الابتدائية التى يشتغل فيها ، وإلى الإدارة القضائية الأهلية بوزارة العدل وإلى وزارة العدل ، عدة عرائض بسماها ردا للقاضى المجنى عليه ، على اعتبار أن هذا منه يدل دلالة واضحة على أنه أراد إذاعة مانسبه إليه إذ أنه لو لم يقصد الإذاعة لاقتصر على إرسال الشكوى للقاضى وحده دون الجهات الأخرى التى يعلم بالبداهة أن كل جهة منها تحوى عددا من الموظفين من الضرورى أن تقع الشكوى تحت حسهم وبصرهم ، فإنه لايكون قد أخطأ (نقض ٨ مايو ١٩٤٤ مجموعة القواعد ج ٦ رقم ٣٥٠ ص ٤٨٣) . وقضى بأن المتهم بوصفه محاميا لم يكن يجهل تداول مذكرته التى تضمنت عبارات القذف والسب كنتيجة حتمية للإيداع الذى يستدعى بالضرورة إطلاع الموظفين المختصين بالمحكمة عليها ، وبهذا تتوافر العلانية (نقض ٢٣ مارس ١٩٤٢) مجموعة القواعد ج ٥ رقم ٣٦٧ ص ٦٢٨) . وقضى بأن العلانية تتوافر فى عريضة الدعوى المعلنة إلى المدعى عليه (نقض ١٠ يونيه سنة ١٩٤٠ مجموعة القواعد فى ٢٥ عاما ج ٢ رقم ١١٩ ص ٧٤١) . وقد حكم بأنه إذا أرسل المتهم صورا فوتوغرافية للمجنى عليه وشقيقه تظهر المتهم وزوجة المجنى عليه فى أوضاع تنبىء بوجود علاقة غير شريفة بينهما وذلك بطريقة سرية داخل مظاريف مغلقة أو سلمها يدا بيد دون إيصالها للجمهور فإن العلانية لاتتحقق (نقض ٢٦ يونيه سنة ١٩٥٦ مجموعة الأحكام س ٧ رقم ٢٤٥ ص ٨٩٤)

أما البيع والعرض للبيع فهو الذى يتحقق به وضع الشيء فى التداول أو فى السوق ليحصل عليه من يشاء ، فلا يكفى مجرد بيع الشخص نسخة من كتاب من مكتبته الخاصة ، أو بيعه أصول كتابه للناشر(١). ولايكفى مجرد حيازة الشيء فى المحل لاعتباره معروضا للبيع مالم تثبت نية العرض من طريقة وضعه وغير ذلك من ظروف الأحوال . ويستوى حصول البيع فى مكان خاص أو عام إذ العلانية مستمدة من عملية البيع أو العرض للبيع باعتبارها وسيلة لطرح الشيء فى التداول بين الناس لا من طبيعة المكان (٢).

رقابة محكمة النقض على العلانية : يجب التمييز بين إثبات العلانية وفهم معناها فالأول أمر تقدره محكمة الموضوع وفقا لما تحصله من وقائع الدعوى . ولا تخضع فى ذلك لرقابة محكمة النقض إلا من حيث القصور فى تسبيب الحكم (٣). أما فهم معنى العلانية فإنه مسألة قانونية يخضع فى تحديده لرقابة محكمة النقض حتى تستوثق من صحة تطبيق القانون . وحتى تمارس محكمة النقض سلطاتها المذكورة يتعين على المحكمة أن تبين العناصر الموضوعية التى استخلصت منها توافر العلانية وإلا كان حكمها قاصرا (٤).

المطلب الثانى
الركن المعنوى

مدلوله : هذه جريمة عمدية يتعين فيها توافر القصد الجنائى فيتعين أن تتجه إرادته إلى إسناد عبارات القذف قاصداً علانيتهامع علمه بذلك . ونحلل هذا

---

(١) محمد عبد الله ص ٢٥٧ .

(٢) محمد عبد الله ص ٢٥٨ ، د. محمود مصطفى ص ٣٤٣ ، د. محمود نجيب حسنى ص ٣٤٧

(٣) نقض ١٤ أكتوبر ١٩٤٨ مجموعة القواعد فى ٢٥ عاما س ٣ رقم ٧٨ ص ٧٣٦ .

(٤) نقض ٢ ديسمبر ١٩٥٠ و ١١ مارس ١٩٥٦ مجموعة القواعد فى ٢٥ عاما ج ٢ رقم ٧٤ ، ٧٥ ص ٧٣٥ .

القصد إلى عنصرين :

١ ـــ قصد الإسناد .

٢ ـــ قصد العلانية .

(١) قصد الإسناد :

وهو يتحقق بتوجيه الجانى بإرادته لعبارات القذف عن علم بأن من شأنها ان تمس اعتباره بين الناس . ولا محل لاشتراط قصد خاص بالتشهير بالمجنى عليه وعلى ذلك قضاء محكمة النقض إذ تقرر أن القانون لا يتطلب فى جريمة القذف قصدا خاصا بل يكتفى بتوافر القصد العام الذى يتحقق بمجرد إسناد القاذف الوقائع المتضمنة للقذف وهو عالم أنها لو كانت صادقة لأوجبت عقاب المقذوف أو احتقاره . ولايؤثر فى توافر هذا القصد أن يكون القاذف حسن النية ، أى معتقدا صحة مارمى به المجنى عليه من وقائع القذف وأنه متى تحقق القصد على هذا النحو لايكون هناك محل للخوض فى مسألة سلامة النية إلا فى حدود ما يكون القذف موجها إلى موظف عام [١] . وهذا المبدأ الأخير هو الذى يتفق مع حكم القانون ذلك أن المشرع وقد نص فى المادة ٣٠٢ / ٢ عقوبات على انتفاء القصد الجنائى إذا كان القذف موجها بحسن نية إلى موظف عام ، يكون بمفهوم المخالفة قد وضع حكما مخالفا بشأن القذف الموجه إلى غير الموظفين العموميين .

(٢) قصد العلانية :

لما كانت العلانية عنصرا جوهريا ف الركن المادى للقذف ، فيتعين توافر

---

(١) نقض ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٩ مجموعة القواعد ج ١ رقم ١٧٩ ص ٢٧٤ ، ٢٨ مارس = = سنة ١٩٢٩ ج ١ رقم ٢٠١ ص ٢٤٦ ، ٤ يناير ١٩٣٢ ج ٢ رقم ٣١١ ص ٤٠٣ ٥ مارس سنة ١٩٣٤ ج ٣ رقم ٢١٥ ص ٤٧٢ ، ٥ يونيه سنة ١٩٣٢ ج ٣ رقم ١٣٧ ص ١٩١ ، ١١ يونيه سنة ١٩٣٤ ج ٣ رقم ٢٧٠ ص ٢٦٣ ، ٢٥ ديسمبر سنة ١٩٣٩ ج ٥ رقم ٣٣ ص ٥٤ ، أول ديسمبر سنة ١٩٤١ ج ٥ رقم ٣١٥ ص ١٩٢ ، ٨ مايو سنة ١٩٤٤ ج ٦ رقم ٣٥٠ ص ٤٨٣ ، ٢٤ مارس سنة ١٩٥٩ مجموعة الأحكام س ١٠ رقم ٧٨ ص ٣٤٨ .

قصد العلانية . ولا يكفى أن يكون الجانى قد أراد القول أو الكتابة أو الفعل وإنما يتعين فضلا عن ذلك أن يكون قد تعمد إعلان ذلك فإذا أسر شخص لآخر حديثا فأذاعه هذا الأخير لا يسأل الأول عما تضمنه هذا الحديث من قذف لانتفاء قصد العلانية [1] إلا إذا علم بأن هذا الأخير سوف يذيع ما يخبره به وأراد تحقيق هذه الإذاعة [2] فعندئذ يتوافر لديه هذا القصد . ويكفى مجرد القصد الاحتمالى للعلانية ، كما إذا أرسل شخص إلى آخر مكتوبا يتضمن بعض عبارات القذف معتقدا أن عدداً غير متميز من الجمهور سوف يطلع على هذا المكتوب وقابلا هذه النتيجة . إلا أنه لايجوز مساءلة الجانى عن النتائج المترتبة على قذفه طالما لم يحط بها قصده الجنائى فى صورتيه المباشرة والمحتملة كما إذا جهر بالقذف فى مكان خاص فأذاع الحاضرون ما قذف به [3]، أو يكون قد قدم شكوى تدوولت بين أيدى الموظفين بحكم عملهم إلا أنه لم يكن قصده من شكواه إذاعة ما أسنده إلى المجنى عليه [4].

ويستفاد هذا القصد من تعمد السلوك المحقق للعلانية ، ولذا قضت محكمة النقض بأن محكمة الموضوع ليس عليها أن تتحدث عن قصد العلانية على استقلال طالما أن القصد يستفاد من علانية الإسناد التى استظهرها الحكم [5].

المطلب الثالث
أسباب إباحة القذف

تمهيد :

هناك بعض الصور التى تنطوى أساسا تحت أحكام جريمة القذف ، ومع هذا

---

(١) هذا دون الإخلال بمساءلة الشخص الثانى باعتباره فاعلا أصليا فى جريمة القذف .

(٢) كما إذا كانت هذه الإذاعة أمرا حتميا .

(٣) محمد عبد الله ص ١٩٥ .

(٤) نقض ٣٠ مارس سنة ١٩٦٤ مجموعة الأحكام س ١٥ رقم ٤٤ ص ٢١٨ .

(٥) نقض ٢٢ مايو سنة ١٩٦١ مجموعة الأحكام س ١٢ رقم ١١٢ ص ٥٩٠ .

فلحكمة أراد الشارع تحقيقها ، رفع العقاب عنها وأباحها . ومن بين هذه الصور ماتضمنته الحصانة البرلمانية المنصوص عليها فى الدستور .. والطعن فى أعمال الموظفين العموميين أو من حكمهم وتفصل القول فى هذه الصورة[1].

الطعن فى أعمال موظف عام أو من فى حكمه

نصت على هذا التطبيق لاستعمال الحق الفقرة الثانية من المادة ٣٠٢ من قانون العقوبات فى قولها « ومع ذلك فالطعن فى أعمال موظف عام أو شخص ذى صفة نيابية عامة أو مكلف بخدمة عامة لايدخل تحت حكم هذه المادة (أى النص الخاص بالقذف) إذا حصل بسلامة نية وكان لايتعدى أعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة وبشرط إثبات حقيقة كل فعل أسند إليه . ولايقبل من القاذف إقامة الدليل لإثبات ما قذف به إلا فى الحالة المبينة فى الفقرة السابقة .

علة إباحة الطعن فى عمل الموظف العام ، علة هذه الإباحة أن الموظف العام ــ وكذلك ذا الصفة النيابة العامة والمكلف بخدمة عامه ــ يقومون بأعمال ذات أهمية اجتماعية كبيرة ، إذ هى فى صميمها ممارسة لاختصاص الدولة فى ميادينه العديدة المتنوعة ، وللمجتمع مصلحة جوهرية فى أن تؤدى هذه الأعمال على الوجه القانونى السليم ، ولذلك كان مس يكشف عن خلل شاب هذه الأعمال مؤديا خدمة اجتماعية هامة : فمن ناحية يتيح للدولة مواجهة خطر أو تفادى ضرر يحتمل أن ينال المجتمع من جراء ذلك الخلل ، ومن ناحية ثانية يتيح لها تأديب الموظف المسئول عن الخلل كى لايعود إليه أولا يقلده فيه سواه . وقد رأى الشارع أن تحقيق هذه المصلحة الاجتماعية أهم من شرف واعتبار الموظف الذى ناله الفعل المحقق لهذه المصلحة ، خاصة وأن القيمة الاجتماعية لشرفه قد هبطت بالنظر إلى علاقته بالعمل الذى شابه الخلل .

---

(١) د. المرصفاوى ص ٦٥٧ .

شروط الإباحة :

هذه الشروط هى :

توجيه القذف إلى موظف عام أو شخص ذى صفة نيابية عامة أو مكلف بخدمة عامة ، وتعلق وقائع القذف بأعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة ، وحسن النية ، وإثبات صحة وقائع القذف .

وترد هذه الشروط إلى فكرة واحدة ، هى حرص الشارع على التحقق من أن القذف قد صان مصلحة اجتماعية تربو قيمتها على حق المجنى عليه فى الشرف والاعتبار ، وبعض هذه الشروط تطبيق لشروط متطلبة فى استعمال الحق بوجه عام ، وذلك واضح بالنسبة لشرط « حسن النية » ، (فقد صرحت به المادة ٦٠ من قانون العقوبات) . وأهمية هذه الملاحظة هى وجوب الرجوع إلى القواعد العامة فى استعمال الحق لتحديد مدلول هذا الشرط .

ونفصل فيما يلى هذه الشروط :

١ ــ صفة المقذوف فى حقه :

تطلب الشارع فى من يوجه إليه القذف أن يكون موظفا عاما أو ذا صفة نيابية عامة أو مكلفا بخدمة عام ، وعلة هذا الشرط افتراض الشارع أن من لا تتوافر فيه إحدى هذه الصفات لايقوم بعمل ذى أهمية اجتماعية ، ومن ثم لا تقوم الحاجة إلى إباحة القذف الموجه ضده ، ولكن هذا الافتراض غير مطلق .

وأهم ما يثيره هذا الشرط هو تحديد ما يعنيه القانون « بالموظف العام » ، « والشخص ذى الصفة النيابية العامة » ، « والمكلف بخدمة عامة » . والملحوظ على هذا البيان أن الشارع لم يجد فى تعبير « الموظف العام » « الكفاية لتحديد الصفة السابقة فأضاف إليه التعبيرين الآخرين .[1] ونستطيع أن نستخلص من تعدد

---

(١) وهذه الإضافة حديثة ، إذ ترجع إلى المرسوم بقانون رقم ٩٧ لسنة ١٩٣١ ، وقد ورد فى مذكرته الإيضاحية مايلى « وعليه يكون حكم الشيوخ والنواب وأعضاء مجالس المديريات والمجالس البلدية =

التعبيرات على هذا النحو خطة الشارع : فهو يريد إباحة القذف ضد كل شخص يؤدى عملا تبلغ أهميته الاجتماعية القدر الذى يقتضى أن تكون للسلطات العامة رقابة دقيقة شاملة عليه ، وأن يتيح بذلك للأفراد معاونة السلطات العامة فى إحكام هذه الرقابة بالكشف عن أوجه الخروج على القانون أو الإخلال بالمصلحة العامة .[1] ولكن يثور مع ذلك التساؤل التالى : ألم يكن فى تعبير « الموظف العام » — إذا فهم فى مدلول واسع مستلهم من علة الإباحة ما يغنى عن التعبيرين التالين ؟ الموظف العام فى مدلول القانون الإدارى هو « كل شخص يشارك على نحو عادى فى سير مرفق عام يدار بطريق الاستغلال المباشر فيشغل فيه وظيفة دائمة »[2]. ولكن الشارع الجنائى قدر فى مواضع متعددة أن هذا التعبير الإدارى أضيق من أن يتسع لأغراض قانون العقوبات ، وأهم مثال لذلك المادة ١١١ من قانون العقوبات التى جعلت فى « حكم الموظفين » فئات من الأشخاص من بينها « أعضاء المجالس النيابية » ، « وكل شخص مكلف بخدمة عمومية » ، وهما ذات الفئتين اللتين ذكرتهما المادة ٣٠٢ / ٢ من قانون العقوبات .

يريد الشارع « بذوى الصفة النيابية العامة » أعضاء المجالس النيابية العامة والمحلية ويعنى بهذه المجالس الهيئات العامةذات الصفة التمثيلية ، أى التى تنوب عن مجموع المواطنين أو عن جماعة منهم فى التعبير عن إرادتهم الجماعية فى الشئون العامة ، وسواء فى ذلك أن تكون هذه المجالس عامة ، أى على مستوى الجمهورية كمجلس الشعب ، أو محلية ، أى على مستوى

= والمجالس الحسبية إلخ كحكم الموظفين .

(١) د. محمود نجيب حسنى — شرح قانون العقوبات القسم الخاص ص ٥٩٠ .

(٢) Marcel waline, Manuel élémentaire de droit administratif P. 281 : André de Laubadére, - André de laubadére Traité élémentaire de droit administratif (1953) no. 1251. p. 658.

الدكتور توفيق شحاته ، مبادىء القانون الإدارى (١٩٥٤ — ١٩٥٥) ص ٤٥٦ ، الدكتور سليمان محمد الطماوى ، مبادىء القانون الإدارى المصرى والعربى (١٩٦١) ص ٥٦٩ .

وحدات التقسيم الإدارى للجمهورية كمجالس المحافظات والمدن ، وسواء فى ذلك أن يكون العضو منتخبا أو معينا . ولا يؤثر على صفته أن يطعن فى صحة انتخابه إذا رفض هذا الطعن ، أما إذا قبل فإن هذه الصفة تزول بأثر رجعى[(١)].

ويريد الشارع « بالمكلف بخدمة عامة » من عهدت إليه سلطة مختصة بأداء عمل مؤقت وعارض لحساب الدولة أو شخص معنوى عام[(٢)]، ولا أهمية لكون هذا التكليف نظير مكافأة أو بدون مقابل .

ولكننا نلاحظ أنه اذا وضع للموظف العام تعريف مستمد من علة الإباحة ، فإنه قد يشمل ذوى الصفة النيابية العامة والمكلفين بخدمة عامة[(٣)] : هذه العلة أن الشارع أراد تمكين الأفراد من رقابة أعمال الأشخاص الذين يمارسون اختصاص الدولة كى يكشفوا عن أوجه الخلل فيها ، إذ الأعمال التى تمارس بها هذه الاختصاصات هى التى تعنى المجتمع فى المقام الأول وتتسم بأهمية اجتماعية واضحة ، وتحرص الدولة على أن تؤدى وفقا للقانون ، ومن ثم يتعين أن يباح القذف الموجه إلى هؤلاء الأشخاص فيما يتعلق بممارستهم هذه الاختصاصات[(٤)]. وعلى أساس من هذه العلة وضع للموظف العام التعريف التالى : أنه « كل شخص يباشر طبقا للقانون جزءا من اختصاص الدولة » . وهذا التعريف هو بعينه التعريف الذى وضع للموظف العام فى تطبيق المادة ٦٣

---

(١) انظر فى تفصيل ذلك :د. محمودنجيب حسنى ، شرح قانون العقوبات ، القسم الخاص ، الجرائم المضرة بالمصلحة العامة (١٩٧٢) رقم ٢٣ ص ٢٨ ، انظر بالنسبة لأعضاء الاتحاد الاشتراكى : نقض ٢٥ أبريل سنة ١٩٦٧ مجموعة أحكام محكمة النقض ص ١٨ رقم ١١٤ ص ٥٨١ .

(٢)د.محمود نجيب حسنى ، الجرائم المضرة بالمصلحة العامة ، رقم ٢٥ ص ٢٩ . وقد قالت محكمة قنا الابتدائية (حكم استئنافى) فى ١١ أبريل سنة ١٩٠٧ (المجموعة الرسمية س ٩ رقم ٢٣ ص ٥٥) « أن تحديد الأشخاص الذين يصح اعتبارهم مكلفين بخدمة عمومية من الأمور الصعبة لخلو عبارة القانون من تحديد تلك الأعمال بكيفية دقيقة ولكن الواجب ملاحظته لاعتبار الشخص مكلفا بخدمة عمومية هو أن يكون ذلك الشخص من نوع ما أمينا على السلطة العمومية » .

(٣) د. حسنى ص ٥٩١ .

(٤) انظر تعريفا واسعا للموظف العام : الدكتور صالح سيد منصور ، ص ١٣٦ .

من قانون العقوبات التى اعتبرت « استعمال السلطة » سبب إباحة [1]. والعلاقة بين النصين واضحة : فأحدهما يقرر إباحة العمل الذى يمارس به اختصاص الدولة وإن أهدر بعض الحقوق التى يحميها القانون عادة ، وثانيهما يعرض لهذه الأعمال ذاتها فيحرص على اتساقها مع القانون ويقرر إباحة من يكشف عن عيوبها وإن انطوى ذلك على مايمس شرف واعتبار من مارس هذا العمل . وقد أدركت محكمة النقض الصلة بين النصين ، واعتبرت « حسن النية » المشترط فى المادة ٣٠٢ من قانون العقوبات تطبيقا للقاعدة التى اعتمدها الشارع فى المادة ٦٣ من قانون العقوبات [2]. والتعريف الذى قلنا به متسع فهو يشمل — إلى جانب ذوى الصفة العامة والمكلفين بخدمة عامة — الموظفين الفعليين . ولاترتهن صفة الموظف العام — وفقا لذلك التعريف — بكونه يتقاضى أجرا أو يتفرغ للعمل الرسمى أو يتبع الحكومة أو هيئة عامة لا مركزية . والأهمية التى نراها لإضافة ذوى الصفة النيابية العامة والمكلفين بخدمة عامة هى تأكيد إرادة الشارع فى إضفاء مدلول متسع على تعبير « الموظف العام » .

فإذا تجرد المجنى عليه من الصفة السابقة فلا يباح القذف ضده ولو كان المتهم حسن النية واستطاع إثبات وقائع القذف ، بل إنه لا يقبل منه هذا الإثبات ، وهو ما حرصت على تأكيده الفقرة الأخيرة من المادة ٣٠٢ [3].

٢ — اتصال وقائع القذف بأعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة :

تطلب الشارع هذا الشرط فى نصه ألا يتعدى الطعن « أعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة » ، وجاء فى تعليقات الحقانية على المادة ٢٦١ ع قديم

---

(١) د . محمود نجيب حسنى ، القسم العام ، رقم ٢٥٦ ص ٢٤٢ .

(٢) نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٢٢٠ ص ١٩٩ وفيه قالت المحكمة « إن الإشارة إلى حسن النية فى المادة ٣٠٢ ليست إلا تطبيقا لقاعدة اعتمدها قانون العقوبات فى المادة ٦٣ الواردة فى باب الأحكام العامة » .

(٣) نقض ١٦ أبريل سنة ١٩٣١ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٢٣٧ ص ٢٨٩ ، ١٢ ديسمبر سنة ١٩٣٨ ج ٤ رقم ٢٩٧ ، ص ٣٨٤ .

وهى المصدر التاريخى للمادة ٣٠٢ ع جديد توضيحا لهذاالشرط أن القانون يشترط أن « يكون هذا الانتقاد خاصا بأداء واجبات الموظف فكون الشخص موظفا عموميا لا يترتب عليه أن يكون لأحد حق الانتقاد عليه فى معيشته أو أحواله الخصوصية أسوة بغيره من الأفراد » وتوضيح هذا الشرط يقتضى ملاحظة أن حياة الموظف العام أو من فى حكمه ذات شقين : شق عام ، مجاله الأعمال التى تدخل فى نطاق الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة ، وبها يتميز عن غيره ممن لا يشغلون هذه الوظيفة أولا يحملون الصفة أو التكليف السابق ، وشق خاص يكون وضعه فيه وضع أى فرد عادى — وهو الشق المتعلق بحياته الخاصة كإدارته أمواله الخاصة وتنظيمه علاقاته العائلية . ونطاق الإباحة مقتصر على القذف الذى يتعلق بوقائع منتمية إلى الشق الأول : ذلك أن العلة التى تقوم عليها الإباحة هى تمكين السلطات العامة من العلم بالوقائع التى تتضمن إخلالا بواجبات الوظيفة ، ومن ثم يقتصر نطاق الإباحة على القدر الذى يحقق هذه العلة ، أما الحياة الخاصة للموظف فالفرض أنها لا تعنى المجتمع وأن وضعه بالنسبة لها وضع شخص عادى ومن ثم يعاقب على القذف المتعلق بها ، ولو استطاع المتهم إقامة الدليل على صحة وقائعه [1] بل أنه لايقبل منه ذلك [2]. وتطبيقا لذلك قضت محكمة النقض بأنه إذا كانت وقائع القذف لا تمت بصلة إلى صفة المجنى عليه كنائب أو وكيل لمجلس النواب وإنما موجهة إليه بصفته فردا من أفراد الناس فلا يكون للإباحة محل [3].

وقد عبر الشارع عن الأعمال التى يباح القذف فى شأنها « أعمال الوظيفة أو

---

(١) لايتعلق القذف بأعمال الوظيفة إذا نسب المتهم إلى الموظف أنه هرب من المدينة ليختفى عن دائنيه ، أو أنه فتح خطابات فى مصلحة البريد بالتواطؤ مع العاملة المختصة ، أو أنه يتصل بخادمته جنسيا .

(٢) نقض ٥ يوليو سنة ١٩٣٣ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ١٣٧ ص ١٩٠ ، وفيه قالت المحكمة « إن الإشارة إلى حسن النية فى المادة ٣٠٢ ليست إلا تطبيقا لقاعدة ٣٧٢ . بل كانت متعلقة بحياته الخاصة أى بصفته فردا ، فلا يجوز قانونا إثباتها وانظر كذلك نقض ٢١ مارس سنة ١٩٣٨ ج ٤ رقم ١٨١ ص ١٦٩ .

(٣) نقض ١٧ مايو سنة ١٩٥٠ مجموعة أحكام محكمة النقض س ١ رقم ٢١٦ ص ٦٥٧ .

النيابة أو الخدمة العامة » ، ولكن هذه العبارة لا تقتصر على الأعمال التى يلزم القانون الموظف أو من فى حكمه بالقيام بها ، بل تشمل الأعمال التى تدخل فى سلطته التقديريه . وليس بشرط أن يتخذ القذف صورة النعى على هذه الأعمال بأنها مخالفة للقانون من حيث الشكل أو الموضوع ، بل يجوز أن يتخذ صورة النعى عليها بعيب إساءة استعمال السلطة(١) أو الانحراف بها(٢).

وليس التمييز بين أعمال الوظيفة وشئون الحياة الخاصة ميسورا دائما : فقد تكون الصلة بينهما وثيقة ، وفى هذه الحالة يباح القذف المتعلق بالحياة الخاصة فى القدر الذى تكون له فيه صلة بأعمال الوظيفة، وقاضى الموضوع هو المختص بتقدير هذه الصلة والقول بأنها بلغت من التوثق القدر الذى يقتضى إباحة القذف المتعلق بها (٣) ولهذه الصلة صور متعددة أهمها أن يكون لشئون الحياة الخاصة تأثيرها على أعمال الوظيفة العامة أو أن يكون التعرض لها ضروريا لتوضيح الوقائع المتعلقة بأعمال الوظيفة أو إقامة الدليل عليها ، مثال ذلك أن يسند شخص إلى موظف عام أن زوجته أو عشيقته تسيطر عليه مريدا بذلك الإشارة إلى أنها تتدخل فى أعمال الوظيفة وتدفعه إلى توجيهها على النحو الذى يحقق مصلحتها الخاصة أو مصلحة ذوى قرباها . وإذا كان للواقعة جانبان جانب متعلق بالحياة الشخصية وجانب متعلق بأعمال الوظيفة العامة غلب الجانب الثانى واعتبرت الواقعة فى مجموعها متعلقة بأعمال الوظيفة ، مثال ذلك القول عن رئيس دولة أنه على صلة غرامية بزوجة أحد الرؤساء الأجانب وأنه بناء على ذلك حاباه بتسيهلات وهبات أو تنازلات لصالح دولة العشيقة على حساب مصالح الشعب والبلاد(٤). وقد لا تتصل الواقعة موضوع القذف بعمل من أعمال الوظيفة اتصالا مابشرا ولكنها تكشف عن أخلاق الموظف فى جانب يؤثر على أعمال الوظيفة ، مثال ذلك القول عن وزير أو نائب ما أنه فاز فى

---

(١) الدكتور محمد مصطفى القللى ، فى المسئولية الجنائية (١٩٤٨) ص ٢٨٣ .

(٢) لتفصيل عيب الانحراف — انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى — القضاء الإدارى ص ٦١٢ ومابعدها .

(٣) الأستاذ أحمد أمين ، ص ٥٤٦ ، الدكتور محمود محمود مصطفى ، رقم ٣٣٧ ص ٣٧٢ .

(٤) - Barbier, I no 515, p. 483.

الانتخابات عن طريق التزوير أو الغش[1].

وغنى عن البيان أن الإباحة تمتد إلى القذف الذى يرتكب بعد انتهاء شغل الموظف العام منصبه إذا كان ينصب على وقائع تتعلق بأعمال الوظيفة العامة التى كان يباشرها : فالعبرة بالوقت الذى صدرت فيه عن المجنى عليه الواقعة موضوع القذف ، وليست العبرة بالوقت الذى صدر فيه عن المتهم الإسناد الذى يقوم به القذف[2].

٣ ــ حسن النية :

لايباح القذف ضد الموظف العام أو من فى حكمه إلا إذا كان المتهم « حسن النية » وقد عبر الشارع باشتراط أن يكون القذف قد « حصل بسلامة نية » ، وجاء فى تلعيقات الحقانية توضيحا لهذا الشرط أنه « يجب من جهة أخرى أن يكون القذف صادرا عن نية حسنة فإذا توفر هذا الشرط لايلزم لتبرئة المتهم أن يكون القاضى موافقا له فيما أبداه من الانتقاد .وشرط حسن النية هو مسألة من المسائل المتعلقة بالوقائع لا يمكن أن تقرر لها قاعدة ثابتة لكن يلزم على الأقل أن يكون موجه الانتقاد يعتقد فى ضميره صحته حتى يمكن أن يعد صادرا عن سلامة نية وأن يكون قدر الأمور التى نسبها إلى الموظف تقديرا كافيا وأن يكون انتقاده للمصلحة العامة لا لسوء قصد » . ويتضح من هذه التعليقات أن حسن النية فكرة مركبة ، فهى لاتقوم على عنصر واحد ، وإنما تتعدد عناصرها ، وثمة عناصر ثلاثة أشارت إليها : اعتقاد المتهم صحة وقائع القذف ، وتقديره هذه الوقائع تقديرا كافيا قبل أن يسندها إلى الموظف ، واستهدافه المصلحة العامة . وقد حاولت محكمة النقض ــ فى أحكام عديدة ــ أن تحدد دلالة حسن النية فى القذف[3]، فقالت إنه « اعتقاد المتهم بصحة الوقائع التى

(١) قارن الدكتور محمد مصطفى القللى ، ص ٢٨٤ .

(٢) قارن الأستاذ أحمد أمين ، ص ٥٤٦ ، الدكتور محمود محمود مصطفى ، رقم ٣٣٧ ، ص ٣٧٢ .

(٣) سبق أن عرفت المحكمة حسن النية فقالت أنه يعنى « ألا يكون القذف مسببا عن ضغينة شخصية بل يقصد الانتقاد بطريقة معقولة ولخدمة المصلحة العامة » نقض ٦ مارس سنة ١٩١٥ المجموعة الرسمية س ١٦ رقم ٩٤ ص ١٥٥ .

ينسبها لغيره وأن يكـــون قصده مما يقترفـــه من ذلك مصلحـــة البـــــلاد لا مجرد التشهير »[1]، وأضافت إلى ذلك وجوب أن يكون المتهم قد « قدر الأمور التى نسبها إلى المتهم تقديرا كافيا »[2]، وقالت كذلك أن « كنه حسن النية فى جريمة قذف الموظفين هو أن يعتقد موجه النقد صحته وأن يقصد به إلى المصلحة العامة ، لا إلى شفاء الضغائن والأحقاد الشخصية »[3].

وليست المادة ٣٠٢ / ٢ من قانون العقوبات هى الموضع الوحيد الذى استعمل الشارع فيه تعبير « حسن النية » بل إنه قد استعمله فى مواضع متعددة ، أهمها موضعان المادة ٦٠ من قانون العقوبات التى اشترطت فى الفعل الذى يباح استعمالا للحق أن يرتكب « بنية سليمة » والمادة ٦٣ من قانون العقوبات التى نصت على استعمال السلطة كسبب للإباحة واشترطت فى الموظف أن تكون قد « حسنت نيته » وأضافت إلى ذلك أنه يجب عليه « أن يثبت أنه لم يرتكب الفعل إلا بعد التثبت والتحرى وأنه كان يعتقد مشروعيته وأن اعتقاده كان مبنيا على أسباب معقولة ». والأصل أنه إذا استعمل الشارع تعبيرا فى مواضع متعدده تعين أن يكون له فيها ذات المعنى ، ويقتضى ذلك الاستعانة بالموضع الذى فصل فيه دلالة هذا التعبير لفهم دلالته حيث يكون قد أوجزها فيه ، ومؤدى ذلك أن يستعان فى فهم مدلول « حسن النية » فى المادة ٣٠٢ / ٢ من قانون العقوبات بالمدلول الذى حدده له الشارع فى المادتين ٦٠ ، ٦٣ من قانون العقوبات وذلك ماحاولته محكمة النقض حين قالت « إن

---

(١) نقض ١٤ مارس سنة ١٩٢٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣٣٣ ص ٤٦٩ .

(٢) نقض ٢١ مارس سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣٤٢ ص ٤٩٢ ؛ أسباب الحكم ص ٥١٠ ؛ .

(٣) نقض ١٩ مارس سنة ١٩٣٤ مجموعة القواعد القانونية ج ٣ رقم ٢٢٤ ص ٢٩٧ ، ٢٢ مايو سنة ١٩٣٩ ج ٤ رقم ٣٩٨ ص ٥٥٧ ، ٢٢ مارس سنة ١٩٤٣ ج ٦ رقم ١٤٢ ص ٢٠٥ ، ٥ فبراير سنة ١٩٥٧ مجموعة أحكام محكمة النقض ض ٨ رقم ٣٧ ص ١٢٢ ، ٨ فبراير سنة ١٩٦٦ ــ ١٧ رقم ١٩ ص ١٠٦ ، ٧ أبريل سنة ١٩٦٩ ــ ص ٢٠ رقم ٩٦ ص ٤٥٨ ، ١٦ مارس سنة ١٩٧٠ س ٢١ رقم ٩٢ ص ٣٧٣ .

حسن النية المشترط فى المادة ٣٠٢ من قانون العقوبات ليس معنى باطنيا بقدر ما هو موقف أو حالة يوجد فيها الشخص نتيجة ظروف تشوه حكمه على الأمور رغم تقديره لها تقديرا كافيا واعتماده فى تصرفه فيها على أسباب معقوله . وقد أشارت إلى هذا المعنى تعليقات الحقانية على المادة ٣٠٢ حين قالت « ويلزم على الأقل أن يكون موجه القذف معتقدا فى ضميره صحته حتى يمكن أن يعد صادرا عن سلامة نية وأن يكون قدر الأمور التى نسبها إلى الموظف تقديرا كافيا » وليست هذه الإشارة إلا تطبيقا لقاعدة اعتمدها قانون العقوبات فى المادة ٦٣ الواردة فى باب الأحكام العامة والتى أوجبت على الموظف ، لكى يدرأ عن نفسه مسئولية جريمة ارتكبها بحسن نية تنفيذا لما أمرت به القوانين أو اعتقد أن إجراءه من اختصاصه ، أن يثبت لبيان حسن نيته أنه لم يرتكب الفعل إلا بعد التثبت والتحرى ، وأنه كان يعتقد مشروعيته ، وأن اعتقاده كام مبنيا على أسباب معقولة[1]. وقد ذكرت المحكمة تبريرا للاستعانة بمدلول حسن النية الوارد فى المادتين ٦٠ ، ٦٣ من قانون العقوبات فى تفسير حسن النية النية كعنصر لإباحة الطعن فى عمل الموظف العام أن « حسن النية المؤثر فى المسئولية عن الجريمة رغم توافر أركانها هو من كليات القانون التى تخضع لرقابة محكمة النقض ، وهو معنى لا تختلف مقوماته باختلاف الجرائم . ويكفى أن يكون الشارع قد ضبطه وأرشد إلى عناصره فى نص معين أو مناسبة معينة ليستفيد القاضى — من ذلك — القاعدة العامة الواجبة الاتباع فى مناسبة أخرى »[2]. ومعنى ذلك أن محكمة النقض ترى أن لحسن النية نظرية عامة فى القانون لا تختلف فى دلالتها وعناصرها ما بين جريمة وأخرى وأنه من السائغ أن يتسعان بعناصر حسن النية التى ذكرها الشارع فى المواضع المختلفة التى استعمل فيها هذا التعبير لإقامة نظرية متكاملة فى هذا الشأن .

---

(١) نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٢٢٠ ص ١٩٩ .

(٢) نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ (السابق الإشارة إليه) .

إن موضع « حسن النية » فى نظرية إباحة الطعن فى عمل الموظف أو من حكمه أنه عنصر فى استعمال المواطن حقا أقره له القانون فى رقابة هذا العمل وتنبيه السلطات العامة إلى مواطن الخلل فيه ، وبذلك يكون المرجع فى تحديد حقيقة مدلوله هو الرجوع إلى المادة ٦٠ من قانون العقوبات التى قررت المبدأ العام فى اعتبار استعمال الحق سببا للإباحة واشتطرت لذلك أن يكون هذا الاستعمال « بنية سليمة » . وأساس اعتبار « حسن النية » شرطا عاما لاستعمال الحق أن الحقوق جميعا غائية ، أى يقررها القانون لاستهداف أغراض معينة ، إذ لايعرف القانون حقوقا مجردة من الغايات ، أى يستطيع أصحابها مباشرتها دون أن يسألوا عن الهدف الذى يريدونه بها ، وعلى أساس من هذه الفكرة نستطيع تحديد دلالة حسن النية : أنه يعنى « استهداف صاحب الحق بفعله ذات الغرض الذى من أجله قرر الحق له » إذ يثبت بذلك أنه كان مؤديا باستعماله الحق « الوظيفة الاجتماعية » التى هى جوهر الحق ، أما إذا ثبت أنه يريد به غرضا سوى ذلك — ولو كان غير مرذول فى ذاته — فهو سيء النية ، وليس له أن يحتج لإباحة فعله بذلك الحق ، إذ لم يكن الفعل مؤديا وظيفته الاجتماعية التى تحددها غاية الحق [1] وتطبيق ذلك على القذف فى حق الموظف العام أنه يتعين أن يكون المتهم مستهدفا بفعله خدمة المصلحة العامة بالكشف عن عيب شاب عمل الموظف بغية تمكين السلطات العامة من التعرف على هذا العيب فى الوقت الملائم ودفع الضرر أو الخطر الذى قد يتهدد المجتمع من جرائه ، ويقتضى ذلك ثبوت أن المتهم لم يكن مستهدفا بفعله تحقيق غرض آخر ، كالتشهير بالموظف انتقاما منه ، أو مجرد إحراج المصلحة أو الحزب الذى ينتمى إليه ذلك الموظف ، أو مجرد إحراز سبق صحفى[2] : « فإذا استعمل المتهم

---

(١) د. محمود نجيب حسنى ، القسم العام ، رقم ١٦٦ ص ١٧٧ .

(٢) نقض ١٤ مارس سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣٣٣ ص ٤٦٩ ، ١٩ مارس سنة ١٩٣٤ ج ٣ رقم ٢٢٤ ص ٢٩٧ ، ٢٢ مارس سنة ١٩٤٣ ج ٦ رقم ١٤٢ ص ٢٠٥ ، ٤ يناير سنة ١٩٤٩ ج ٧ رقم ٧٧٤ ص ٧٢٦ ، ٨ فبراير سنة ١٩٦٦ مجموعة أحكام محكمة النقض س ١٧ رقم ١٩ ص ١٠٦ .

عبارات هي غاية في الإقذاع .. ومن أثرها أن تصور في خيال القارىء أقدح المكاره وأزرى الصفات .. فإن ذلك تشهير صريح لايقبل فيه القول بحسن النية »(١).

ولكن هذا العنصر الجوهرى لحسن النية يفترض توافر أمرين أولهما اعتقاد المتهم صحة الوقائع التى أسندها إلى المجنى عليه(٢)، وثانيهما أن يكون المتهم قد قدر الأمور التى نسبها إلى المجنى عليه تقديرا كافيا ، أى أن يكون قد بذل ما فى وسع شخص معتاد فى مثل ظروفه من أسباب التحرى لكى يتحقق من صحة هذه الوقائع . وهذان الشرطان غير متطلبين لذاتيهما وإنما باعتبارهما مفترضين لسعى المتهم إلى تحقيق المصلحة العامة بطعنه : فغير متصور أن يستهدف المصلحة العامة من يعلم بعدم صحة ما ينسبه إلى المجنى عليه ، ومن ناحية ثانية فإن المصلحة العامة تتأذى بإسناد الوقائع عن خفة وطيش ، بل إنها تفرض على من يسعى إليها أن يتحرى ويتثبت من صحتها . وفى تعبير آخر ــ فإن المصلحة العامة تتطلب فى من يدعى التصدى للدفاع عنها أن يكون مخلصا فى ما يقول مؤمنا بصحة مايقرره منسوبا إلى غيره ، « وهذه حالة نفسية » ، وتتطلب بالإضافة إلى ذلك أن يكون قد بذل المجهود الذى يبنى عليه إيمانه ويستشهد به على إخلاصه ، وذلك تأويل ما تقوله محكمة النقض من أن حسن النية ليس « معنى باطنيا » أى ليس « حالة نفسية فحسب » ، وإنما هو كذلك « موقف أو حالة يوجد فيها الشخص نتيجة ظروف تشوه حكمه على الأمور »(٣) أى « ظروف مادية تمثل أسبابا معقولة هى خلاصة بحث وتحر استندت إليها هذه الحالة النفسية ».

---

(٣) نقض ١٤ مارس سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣٣٣ ص ٤٦٩ (أسباب الحكم ص ٤٨٠) .

(٢) نقض ١٩ مارس سنة ١٩٣٤ مجموعة القواعد القانونية ج ٣ رقم ٢٢٤ ص ٢٩٧ ، ٢٢ مايو سنة ١٩٣٩ ج ٤ رقم ٣٩٥ ص ٥٥٦ ورقم ٣٩٨ ص ٥٥٧ ، ٨ مايو سنة ١٩٤٤ ج ٦ رقم ٣٥٠ ص ٤٨٣ .

(٣) نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٢٢٠ ص ١١٩ .

ويتضح بذلك أن الاعتقاد بصحة الوقائع ليس فى ذاته حسن النية ، وإنما أحد عناصرها ، وهذا الاعتقاد لا ينفى القصد الجنائى فى القذف[1]، ومن ثم لا يقوم به « حسن النية » فى أحد مدلوليها الذى يعنى انتفاء القصد . ويلاحظ أنه إذا دارت المشكلة حول انتفاء القصد لما كان مبرر لاشتراط استناد هذا الاعتقاد إلى التحرى ، إذ القاعدة أن الغلط الجوهرى مجردا ينفى القصد ، وإن كان لاينفى بالضرورة الخطأ[2] .

وقد أجملت محكمة النقض عناصر حسن النية فى قولها أنه يقتضى « أن يكون موجه الانتقاد يعتقد فى ضميره صحته وأن يكون قدر الأمور التى نسبها إلى الموظف تقديرا كافيا وأن يكون انتقاده للمصلحة العامة لا لسوء القصد »[3].

وينتفى « حسن النية » إذا انتفت عناصره السابقة كلها أو بعضها : فإذا ثبت أن المتهم لم يكن يستهدف المصلحة العامة فهو سىء النية ، ويعد منحرفا عن المصلحة العامة إذا كان يعلم بعدم صحة الوقائع التى أسندها إلى المجنى عليه أو كان اعتقاده صحتها لا يستند إلى تقدير كاف للأمور . وإذا استهدف المتهم بعباراته المصلحة العامة والتشهير معا فعلى المحكمة أن توازن بين الغايتين وترجح إحداهما ، فإن كان استهداف المصلحة العامة هو الغالب اعتبر عنصر حسن النية متوفرا [4] « ولا محل للقول بأن حسن النية يجب أن يقدم فى كل الأحوال على ماعداه وإلا لاستطاع الكاتب تحت شعار الدفاع ظاهريا عن مصلحة مزعومة أن ينال من كرامة الموظف العمومى ما شاء دون أن يناله القانون بعقاب »[5].

---

(١) للتفصيل انظر د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ص ٥٧٠ ومابعدها .

(٢) للتفصيل انظر د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ص ٥٧٠ ومابعدها .

(٣) نقض ٢١ مارس سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٢٤٢ ص ٤٩٢ .

(٤) نقض ٢ نوفمبر سنة ١٩٦٥ مجموعة أحكام النقض س ١٦ رقم ١٤٩ ص ٧٨٧ .

(٥) نقض ٤ يناير سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣١٢ ص ٤٠٣ .

فإذا ثبت أن المتهم سيء النية فتجب إدانته ولو كان يستطيع إثبات الوقائع التى أسندها إلى المجنى عليه[1]، إذ لم يعد مؤديا الوظيفة الاجتماعية التى تقوم الإباحة عليها ، وإذا دفع المتهم بحسن نيته كان دفعه جوهريا فيتعين على المحكمة تحقيقه والرد عليه قبولا أو رفضا ردا مؤيدا بالدليل ، وإلا كان حكمها قاصرا[2]. ويخضع قضاء محكمة الموضوع من حيث تحديده مدلول حسن النية لرقابة محكمة النقض[3].

إثبات الوقائع المسندة :

تطلب الشارع هذا الشرط صراحة فى قوله « وبشرط إثبات حقيقة كل فعل أسند إليه » ، وإجازة اثبات وقائع القذف وترتيب الإباحة على ذلك هو استثناء من الأصل العام الذى قررته الفقرة الأخيرة من المادة ٣٠٢ من قانون العقوبات فى قولها « ولا يقبل من القاذف إقامة الدليل لإثبات ما قذف به إلا فى الحالة المبينة فى الفقرة السابقة » . وعلة تطلب هذا الشرط أنه الوسيلة إلى التحقق من ان المتهم قد أدى خدمة الى المجتمع يستحق بسببها الإباحة . وهذا الشرط يتصل بعلة الإباحة ، فإثبات هذه الوقائع ذات الأهمية الاجتماعية هو الذى يضع فى يد السلطات العامة الوسيلة لتدارك ما قد تنطوى عليه من أضرار أو مخاطر على المجتمع .

ويخضع هذا العنصر للقواعد التالية : يعنى إثبات هذه الوقائع أى أن يقدم المتهم إلى المحكمة التى تنظر فى جريمة القذف ، الأدلة المثبتة لهذه الوقائع فتزنها

---

(١) نقض ٢١ مارس سنة ١٩٣٨ مجموعة القواعد القانونية ج ٤ رقم ١٨١ ص ١٦٩ ، و٥ فبراير سنة ١٩٥٧ س ٨ رقم ٣٧ ص ١٢٢ ، ٧ أبريل سنة ١٩٦٩ مجموعة أحكام محكمة النقض س ٢٠ رقم ٩٦ ص ٤٥٨ .

(٢) نقض ١٦ مارس سنة ١٩٧٠ مجموعة أحكام محكمة النقض س ٢١ رقم ٩٢ ص ٣٧٣ .

(٣) نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٢٢٠ ص ١٩٩ ، وفيه تقول المحكمة « أن حسن النية المؤثر فى المسئولية عن الجريمة رغم توافر أركانها هو من كليات القانون التى تخضع لرقابة محكمة النقض ، وهو معنى لاتختلف مقوماته باختلاف الجرائم .

المحكمة وتقدر كفايتها لإقناعها بثبوت هذه الوقائع . ويعنى ذلك أن المتهم هو الذى يحمل عبء الإثبات[1] ، ولا يعتبر المتهم موفيا بهذا الشرط إذا تقدم بأدلة قدرت المحكمة أنها غير كافية لذلك ، أو قدرت أنها غير منتجة فى إثبات هذه الوقائع أو غير متعلقة بها . ومن باب أولى فإن المتهم لا يستفيد من الإباحة « إذا أقدم على القذف ويده خالية من الدليل معتمدا على أن يظهر له التحقيق دليلا »[2]. وفى تعبير آخر ، فإنه إذا اقتصر المتهم بالقذف على إبداء الطلب بأن تقوم المحكمة بتحقيق الوقائع واستخلاص أدلة صحتها مبديا استعداده للمعاونة فى ذلك فإنه لايستفيد من الإباحة . بل إن الشارع قد حرص على الحد من جرائم القذف ضد الموظفين أومن فى حكمهم وإشعار القاذف بجدية التزامه بتقديم الدليل على واقعة القذف ، فأوجب عليه ـــ فى المادة ١٢٣ من قانون الإجراءات الجنائية ـــ إذا كان قذفه بطريق النشر فى إحدى الصحف أو غيرها من المطبوعات أن يقدم للمحقق عند أول استجواب له وعلى الأكثر فى الخمسة الأيام التالية الأدلة على كل فعل أسنده إلى المجنى عليه وإلا سقط حقه فى إقامة الدليل ، وإذا كلف المتهم بالحضور أمام المحكمة مباشرة وبدون تحقيق سابق وجب عليه أن يعلن إلى النيابة العامة والمدعى المدنى بيان الأدلة فى الخمسة الأيام التالية لإعلان التكليف بالحضور وإلا سقط حقه كذلك فى إقامة الدليل ، ولا يجوز تأجيل نظر الدعوى فى هذه الأحوال أكثر من مرة واحدة لمدة واحدة لا تزيد على ثلاثين يوما[3] .

وغنى عن البيان أن إتاحة الفرصة للمتهم كى يثبت صحة وقائع القذف

---

(١) نقض ١٠ إبريل سنة ١٩٣٠ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٢٠ ص ٩ ، ورقم ٣٣ ص ١٥ .

(٢) نقض ٧ إبريل سنة ١٩٦٩ مجموعة أحكام محكمة النقض س ٢٠ رقم ٩٦ ص ٤٥٨ .

(٣) ورد تعليلا لهذا النص فى المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ١١٣ لسنة ١٩٥٧ الذى أعطاه الصياغة الحالية أنه « إذا كانت المصلحة العامة قد أباحت الطعن على الموظفين فإن هذه المصلحة بعينها تقضى بحمايتهم من المفتريات التى تسدد إليهم نكالا بأشخاصهم فتصيب الصالح العام من ورائهم بأفدح الأضرار . لذلك رؤى ـــ مطالبة المتهم فى ميعاد معين بتقديم الأوراق التى يستند إليها وأسماء الشهود الذين يعتمد على شهادتهم ومايستشهدهم عليه » .

يفترض اعترافه بصدور القذف عنه ، أما « إذا كان على الضد من ذلك ينكر صدوره عنه ، فلا يجوز له أن ينعى على المحكمة أنها لم تتح له فرصة إثبات وقائعه »[1] ، فثمة تناقض بين إنكار صدور القذف وإثبات وقائعه ، وهو ما يفترض صدوره .

وإذا تعددت الوقائع موضوع القذف تعين على المتهم إثباتها جميعا ، فإن استطاع إثباتها عدا واحدة منها أو أكثر ، فهو لا يستفيد من الإباحة ، إذ لم يكن بالنسبة للواقعة التى لم يقم الدليل عليها محققا العلة التى يستند إليها سبب الإباحة[2]

وإذا عجز المتهم عن إثبات صحة وقائع القذف تعينت إدانته ولو ثبت حسن نيته[3] ذلك أنه لم يؤد للمجتمع الخدمة التى تبرر استفادته من سبب الإباحة ، بل إنه إذا لم يستطع ذلك الإثبات إبتداء فلا يجوز البحث فى حسن نيته[4] ، إذ يتعين أن تؤدى الخدمة فعلا ثم يبحث فى نية المتهم ومدى استهدافه مصلحة المجتمع .

فإذا توافرت الشروط السابقة جميعا توافر لمصلحة المتهم سبب الإباحة ، ويعتبر دفعه بتوافره دفعا جوهريا فيلتزم الحكم بالرد عليه قبولا أو رفضا ردا

---

(١) نقض ٢٢ مايو سنة ١٩٥٠ مجموعة أحكام محكمة النقض س ١ رقم ٢٢٠ ص ٦٧٦ .

(٢) وفى ذلك تقول محكمة النقض « لقد أوجب المشرع على القاذف الذى يحتج بحسن نيته أن يثبت صحة كل فعل أسنده للمقذوف فى حقه ، فدل بذلك على أن التثبت الذى لاغنى عنه لحسن النية يجب أيضا أن يشمل كل وقائع القذف المؤثرة فى جوهره واقعة واقعة ، وأنه لا يكفى القاذف أن يكون قد تثبت من واقعة ليحتج بحسن نيته فيما عداها من الوقائع التى أسندها للمقذوف فى حقه دون دليل » ، نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٢٢٠ ص ١٩٩ .

(٣) نقض ١١ يونيه سنة ١٩٣٤ مجموعة القواعد القانونية ج ٣ رقم ٢٧٠ ص ٣٥٨ ، ٢١ مارس سنة ١٩٥٥ مجموعة أحكام محكمة النقض س ٦ رقم ٢٣ ص ٦٨٨ .

(٤) نقض ٢٤ إبريل سنة ١٩٢٣ مجموعة القواعد القانونية ج ٣ رقم ١٠٧ ص ١٦١ ، انظر مع ذلك نقض ٨ فبراير سنة ١٩٦٦ مجموعة أحكام النقض س ١٧ رقم ١٩ ص ١٠٦ .

مؤيدا بالدليل « أما إذا لم يفطن الحكم إلى هذا الدفع ولا إلى ماقدمه المتهم من أدلة عليه ، فلم يعن بتحقيقه أو الرد بما يسوغ الأخذ به أو اطراحه أو إثبات سوء النية ، فإنه يكون معيبا بالقصور فى البيان والإخلال بحق الدفاع »(١).

ثبوت حسن النية والعجز عن إثبات الوقائع المسندة :

يتضح من صريح نص القانون أن الشارع يتطلب ـــ لاستفادة المتهم من سبب الإباحة توافر حسن النية لديه ، وإثباته صحة الوقائع التى أسندها إلى المتهم ، ومعنى ذلك أنه يتطلب توافر الشرطين معا ، والنتيجة الحتمية لذلك أنه إذا توافر أحدهما فقط فإن المتهم لا يستفيد من الإباحة : فإذا كان حسن النية ولكنه عجز عن إثبات الوقائع ، أو استطاع إثباتها ولكنه كان سيء النية فهو فى الحالتين لا يستفيد من الإباحة ، وقد أكدت محكمة النقض ذلك فى العديد من أحكامها ، وأجملت القاعدة فى قولها « إن القانون يشترط لعدم العقاب على القذف الموجه إلى الموظف أو من فى حكمه توافر شرطين هما حسن النية وإثبات صحة وقائع القذف كلها »(٢).

ولكن ذهب رأى إلى أن المتهم يستطيع فى حالة حسن نيته وعجزه عن إثبات الوقائع التى أسندها إلى المجنى عليه أن يحتج « بالغلط فى الإباحة(٣)، ونسب إلى محكمة النقض أنها أقرت هذا الرأى حين قالت » إن حسن النية المؤثر فى المسئولية عن الجريمة رغم توافر أركانها هو من كليات القانون التى تخضع لرقابة محكمة النقض ، وهو معنى لاتختلف مقوماته باختلاف الجرائم ، ويكفى أن يكون الشارع قد ضبطه وأرشد إلى عناصره فى نص معين أو مناسبة معينة ليستفيد القاضى من ذلك ، القاعدة الواجبة الاتباع »(٤) .

---

(١) نقض ١٦ مارس سنة ١٩٧٠ مجموعة أحكام محكمة النقض س ٢١ رقم ٩٢ ص ٣٧٣ .

(٢) نقض ٢٤ ديسمبر سنة ١٩٤٥ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٤١ ص ٣١ .

(٣) انظر فى « الغلط فى الإباحة » : د. محمود نجيب حسنى ، القسم العام ، رقم ٢٥٦ ، ص ١٦٦ ، والقصد الجنائى ، رقم ٤٣ ص ١٠٦ .

(٤) نقض ١١ نوفمبر سنة ١٩٤٦ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٢٢٠ ص ١٩٩ .

وتجمل حجة هذا الرأى فى أن الشارع قد اعتد بحسن النية لنفى المسئولية الجنائية ، وأهم أمثلة لذلك ما نصت عليه المواد ٢٦٣ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ من قانون العقوبات ويضيف هذا الرأى إلى ذلك أن الحكم السابق ليس خاصا بهذه الحالات على وجه التحديد ، وإنما هو يقرر قاعدة عامة يتعين تطبيقها فى كل حالة يثبت فيها حسن نية المتهم ، إذ يتعين أن تنتفى فيها مسئوليته ، وصورة حسن النية فى جريمة القذف ضد الموظف العام هى اعتقاد المتهم صحة الوقائع التى أسندها إليه . ويرى أنصار هذا الرأى أن مايقولون به هو تطبيق « لنظرية الغلط فى الإباحة » على هذه الصورة من القذف . ويعنى الغلط فى الإباحة « توهم الجانى توافر سبب للإباحة بكل شروطه فى حين أن هذا السبب غير متوفر لأن أحد شروطه قد انتفى فى الواقع » ، وفى عبارة أخرى « يفترض هذا الغلط اعتقاد الجانى توافر الوقائع التى يقوم سبب الإباحة بالنظر إليها فى حين أن هذه الوقائع ليست متوافرة » . وحكم الغلط فى الإباحة أنه لايعدل الإباحة ذاتها ، ولكنه ينفى القصد ، إذ يعنى اعتقاد المتهم أنه يأتى فعله فى ظروف تجعله مشروعا ، أى أن من توافر لديه الغلط فى الإباحة ليس له أن يدعى أن فعله مباح ، ولكن له أن يدعى أنه غير مسئول عنه لانتفاء القصد الجنائى لديه [1] . وتطبيق ذلك على من قذف بحسن نية ضد موظف عام ثم عجز عن إثبات صحة وقائع القذف أنه ليس له أن يحتج بأن فعله مباح ، إذ لم يتوافر أحد شروط سبب الإباحة ، وهو « الإثبات » ولكن له أن يحتج بالغلط فى الإباحة لحسن نيته [2] .

ومن العسير علينا أن نوافق على هذا الرأى [3] : فهو فى المقام الأول يناقض قصد ــ الشارع الذى أفصح عنه فى المادة ٣٠٢ / ٢ من أنه لا يريد أن يستبعد من العقاب غير من كان حسن النية واستطاع إثبات صحة وقائع

---

(١) انظر فى تفصيل الغلط فى الإباحة : د. محمود نجيب حسنى ، القسم العام ، رقم ١٥٦ ص ١٦٦ ، والقصد الجنائى ، رقم ٤٣ ص ١٠٦ .

(٢) الدكتور محمود محمود مصطفى ، رقم ٣٤٠ ص ٣٧٦ ، الدكتور عمر السعيد رمضان رقم ٣٤٧ ، ص ٣٨٩ ، الدكتور أحمد فتحى سرور ، رقم ٤٢٣ ، ص ٥٨٢ .

(٣) د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ص ٦٠٧ .

القذف ، وعلة ذلك أن الاستبعاد من العقاب ينبغى أن يكون مقابل خدمة قدمها المتهم إلى المجتمع بأن أثبت وقائع تهم المجتمع وأتاح له بذلك أن يدرأ ضررها ويحاسب من يسأل عنها وبالاضافة إلى ذلك يريد الشارع لأن يوفر الطمأنينة للموظف بألا يسمح بالطعن فى أعماله إلا إذا كان بيد الطاعن الدليل على صحة مايطعنه به ، ويناقض هذاالقصد فى شقيه أن يعفى الطاعن من العقاب إذا عجز عن إثبات مطاعنه لمجرد أنه حسن النية ، فالشارع لايريد أن يفر هذا الشخص من العقاب تحت أى ستار كان .

ومن ناحية ثانية ، فإن هذا الرأى لم يطبق نظرية الغلط فى الإباحة فى مجالها الصحيح : فهذه النظرية تفترض أن جميع شروط سبب الإباحة قد توافرت عدا واحدا (أو أكثر) وأن المتهم قد اعتقد توافر هذا الشرط الذى انتفى فى ذات الصورة التى يتطلبه القانون فيها بحيث يكون ثمة تطابق بين ما يتطلبه القانون وما توهمه المتهم ، وهذا الاعتقاد الذى يقوم به حسن النية يمثل جديدا بالنسبة لشروط سبب الأباحة ، فهو ليس أحدها ابتداء ، وإنما يحل محل الشرط الذى انتفى منها . وكلا الأمرين غير متحقق بالنسبة لمن طمعن فى حق موظف عام بحسن نية ولكن عجز عن إثبات مطاعنه ، فمن ناحية نجد حسن النية شرط متطلب ابتداء فى سبب الإباحة بالاضافة إلى شرط اثبات وقائع القذف ، ومن ثم لايمكن أن يقال عنه إنه يمثل جديدا بالنسبة لسائرشروط الإباحة ، وفى تعبير آخر فإن حسن النية يستنفد دوره القانونى باعتباره شرطا للإباحة فى ذاتها فلا يجوز فى الوقت ذاته أن يعد حالة خارجة عن شروطها بحيث يقوم به الغلط فيها ويغنى عن شرط آخر من شروطها ، فالأمر الواحد لا يمكن أن يعد فى الوقت ذاته داخلا فى عداد شروط الإباحة وخارجا عن نطاقها . ومن ناحية ثانية فإن التطابق المطلوب بين الشرط الذى انتفى وما توهمه الجانى غير متحقق ، فما يتطلبه القانون هو إثبات الوقائع أى تقديم الأدلة على صحتها وإقناع المحكمة بذلك فى حين أن ما يعتقده المتهم هو ظن مجرد بصحة هذه الوقائع ، وبين الأمرين فارق ملموس ، ومجال الغلط فى الإباحة هو حيث ينفى حسن النية القصد الجنائى ، وهذا المجال لا محل له فى القذف ، إذ من المسلم به أن حسن النية

فى معنى الاعتقاد بصحة وقائع القذف ليس له تأثير على القصد ولا يجوز القول بأن « حسن النية » كشرط للإباحة يختلف عن « حسن النية » كعنصر يقوم عليه الغلط فى الإباحة باعتبار أن الأول يعنى استهداف المصلحة العامة فى حين يعنى الثانى اعتقاد بصحة وقائع القذف [1]، ذلك أن الأول يشمل بالضرورة الثانى وإن كان أوسع منه نطاقا : فحسن النية ــ على ماقدمنا ــ فكرة مركبة من بين عناصرها الاعتقاد بصحة الواقعة ، ومن ثم يصح القول بأن هذا الاعتقاد يستنفد دوره كشرط للإباحة (أو فى تعبير أدق كعنصر فى هذا الشرط) فلا يمكن أن يحتج به كأساس للغلط فى الإباحة وليس مجديا فى تأييد هذا الرأى الاستناد إلى قضاء النقض السابق[2] : فلم تقل المحكمة بأن حسن النية يغنى عن شرط الإثبات ، بل لقد أكدت غير ذلك أحكام تالية [3]، وإنما كان ما فعلته هو تحديد مدلول حسن النية كى تقر بعد ذلك له وضعه كشرط فى الإباحة ، وقد رأت أن تستعين فى تحديده بما قرره الشارع فى نصوص أخرى ، ويعنى ذلك أن رجوعها إلى هذه النصوص لم يكن لتحديد أثر حسن النية وإنما كان لتحديد مدلوله . وقد يكون الدافع إلى الرأى الذى انتقدناه أن الطاعن حسن النية يستحق الإعفاء من العقاب ولو حالت بعض الظروف بينه وبين إثبات مطاعنه ، فقد يكون مرجع ذلك إلى قصور وسائله أو مصادفات عاثرة مما لايجوز أن ينفى عنه الإخلاص للمصلحة العامة ، ولكن هذا الاعتبار لا يجدى إزاء صراحة النص وطبيعة فكرة الغلط فى الإباحة . وهذا الشخص يستطيع الاحتجاج « بحق النقد » إن توافرت شروطه ، وليس من بينها شرط« الإثبات » [4].

---

(١) الدكتور أحمد فتحى سرور ، ص ٥٨٣ .

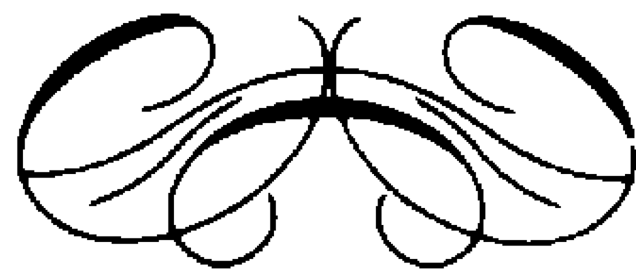
(٢) الدكتور محمود محمود مصطفى ، ص ٣٧٧ .

(٣) فتطلبت الشرطين معا ، أى حسن النية والإثبات ، على سبيل المثال : نقض ١٥ ، يونية سنة ١٩٤٨ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٦٤١ ، ص ٦١٢ ، ورقم ٦٤٢ ص ٦١٣ ، ٤ يناير سنة ١٩٤٩ ج ٧ رقم ٧٧٤ ص ٧٢٦ .

(٤) د. محمود نجيب حسنى رقم ٦٣٢ ، ٦٢٦ من مؤلفه القسم الخاص .

إثبات الوقائع مع سوء النية :

ما حكم مرتكب القذف ضد الموظف العام إذا استطاع أن يثبت صحة الوقائع التى أسندها إلى المجنى عليه ، ولكن ثبت أنه كان سيء النية بأن كان يعتقد عدم صحة هذه الوقائع ، أو كان على الرغم من اعتقاده صحتها يستهدف التشهير والانتقام لا المصلحة العامة ؟ ذهب رأى إلى أن عمله يكون فى هذه الحالة مبررا « ذلك أن المصلحة العامة تكتسب من الكشف عن سيئات ذوى الصفة العمومية ولو كان من كشفها سيء النية »[1]. ولكننا لانميل إلى الموافقة على هذا الرأى : فالإباحة المقررة للقذف ضد الموظف العام هى تطبيق لاستعمال الحق كسبب للإباحة ، ومن ثم كان متعينا أن تتوافر لها شروط استعمال الحق جميعا ، ومن بينها « حسن النية » الذى يعنى المتهم بفعله تحقيق ذات الغرض الذى من أجله قرر الحق له[2]. وهذه الإباحة قررت ابتغاء المصلحة العامة ، وهو ما يفترض الاعتقاد بصحة الواقعة . فإن انتفى حسن النية فقد انتفى أحد شروط الإباحة ، ويكون وضع القاذف فى هذه الحالة وضع من استعمل حق التأديب فى الحالات التى يقرره فيها القانون ولكنه لم يستهدف به التهذيب ، أو وضع الطبيب الذى لم يستهدف بفعله العلاج . فى الحالات السابقة جميعا يعتبر حسن النية شرطا نفسيا للإباحة يعادل فى أهميته شروطها الموضوعية ، فيترتب على انتفائه تخلف الإباحة .



---

(١) الدكتور محمود محمود مصطفى ، رقم ٣٤٠ ، ص ٣٧٧ .

(٢) محمود نجيب حسنى ، القسم العام ، رقم ١٦٦ ، ص ١٧٧ .

المبحث الثانى
السب العلنى الملائم

تنص المادة ٣٠٦ ع مصرى على أن كل سب لايشتمل على إسناد واقعة معينة . بل يتضمن بأى وجه من الوجوه خدشا للشرف أو الاعتبار يعاقب عليه فى الأحوال المبينة بالمادة ١٧١ ... »

تميز السب عن القذف :

يتميز القذف عن السب فى أن الأول لا يتحقق إلا بإسناد واقعة معينة إلى المجنى عليه ، فلا يكفى لتوافره مجرد إسناد عيب معين إليه إذا لم يحدد الجانى الواقعة التى تفيد هذا العيب . هذا بخلاف السب فإنه يتحقق بكل ما يمس اعتبار الإنسان وشرفه إذا لم يستند إلى واقعة معينة ، ويتحقق ذلك بإسناد عيب معين أو غير معين إليه أو بكل ماينطوى على معنى الاحتقار والتصغير . ومن أمثلة إسناد العيب المعين أن ينسب الجانى إلى المجنى عليه أنه سارق أو مرتش أو مختلس[1] أو سكير أو مغفل وقد يكون العيب غير معين كأن ينسب إلى المجنى عليه أنه أراداً من يعمل فى المصلحة أو أنه بعيد عن الأخلاق . ومن قبيل ذلك أيضا تشبيهه بالحيوانات كأن ينسب إليه أنه حمار أو كلب أو إبن كلب[2].

ويتحقق السب بكل ما من شأنه المساس بالشرف والاعتبار كالدعاء على المجنى عليه بالخراب أو الدمار ، وتوجيه عبارات الغزل إلى النساء دون رضائهن[3]. ونرى أن توجيه العبارات القاسية التى لا يقتضيها المقام تعتبر سبا

---

(١) فإذا حدد الجانى الواقعة التى يستند إليها فى إسناد هذا العيب كأن يذكر له أنه سرق محفظة نقوده مثلا أعتبر ذلك قذفا .

(٢) نقض ١٤ نوفمبر ١٩٣٢ مجموعة القواعد ج ٣ رقم ١٨ س ١٦ .

(٣) نقض ٢٦ فبراير ١٩٤٠ مجموعة القواعد ج ٥ رقم ٦٨ ، س ١١٦ .

متى كان من شأنها تحقير المجنى عليه أو المساس بشرفه أو احتقاره على أى وجه ، كأن يصبح الجانى فى وجه المجنى عليه بصورة مهينة لا تتناسب مع مركز المجنى عليه قائلا (اطلع بره) أو (غور من هنا)[1].

والأصل أن المرجع فى تقريب حقيقة ألفاظ السب (أو القذف أو الإهانة) هو بما يطمئن إليه القاضى من تحصيله لفهم الواقع فى الدعوى ولا رقابة عليه فى ذلك لمحكمة النقض مادام لم يخطىء فى تطبيق القانون [2]

إحالة : يشترك السب مع القذف — عدا ما بيناه بشأن تعيين الواقعة — فى غير ذلك من المسائل القانونية التى بيناها بصدد المقصود بالإسناد والعلانية فيتعين الرجوع إليها .

أسباب الإباحة فى السب العلنى

تمهيد : —

ثمة تقارب واضح بين أسباب الإباحة فى القذف وهذه الأسباب فى السب وعلى ذلك فإن الجريمتين اعتداء على الشرف والاعتبار فلا تباح الأفعال التى تقومان بها إلا إذا كانت تصون حقا آخر — أهم لدى المجتمع — ومن حق المجنى عليه فى الشرف والاعتبار ، ويعنى ذلك أن علة الإباحة فى السب أضيق منها فى القذف فبعض أسباب الإباحة التى يعترف بها الشارع فى القذف قد ينكرها فى السب ، أو على الأقل ينكرها فى بعض تطبيقاتها . وتفسير ذلك أن السب لا يفترض إسناد وقائع محددة حتى تكون للمجتمع مصلحة فى الكشف عنها[3].

وبعض أسباب الإباحة فى السب قد وردت فى شأنها نصوص — أوْلَها أهمية خاصة .

سب الموظف العام أو من فى حكمه :

نصت على هذه الإباحة المادة ١٨٥ ع فى قولها — بعد أن حددت عقوبة

(١ ، ٢) انظر أحمد فتحى سرور — القسم الخاص ص٥٩٧ — ٥٩٨ .

(٣) د. محمود نجيب حسنى : شرح قانون العقوبات الخاص عام ١٩٧٨ ص ٦٢٤ .

السب الموجه ضد الموظف العام أو ذى الصفة النيابية العامة أو المكلف بخدمة عامة بسبب أداء الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة ــ « وذلك مع عدم الإخلال بتطبيق الفقرة الثانية من م ٣٠٢ إذا وجد ارتباط بين السب وجريمة قذف ارتكبها ذات المتهم ضد نفس من وقعت عليه جريمة السب » . ويتضح من هذا النص أن خطة الشارع هى إباحة السب إذا توفر الارتباط بينه وبين جريمة قذف ارتكبها من صدرعنه السب ضد المجنى عليه فيه ومؤدى ذلك أن الشارع لا يبيح السب فى ذاته ولكن يبيحه من أجل صلته بالقذف [١].

والارتباط المطلوب بين السب والقذف يكشف عن علة الإباحة .. فالشارع يبيح السب من أجل القذف مفترضا أن التجاء المتهم إلى السب قد استلزمه القذف باعتباره كان وسيلة لتدعيم إسناده أو توضيحه وتأكيده ثم استخلاص نتيجته فى صورة حكم عام على الموظف ، وقد أباح الشارع ذلك كى يمكن المتهم من الكشف عن الوقائع ذات الأهمية الاجتماعية التى يعنى المجتمع إثبات حدوثها فيستطيع إصلاح ضررها أو درء خطرها وتوقيع الجزاء على المسئول عنها [٢].

والشروط المتطلبة لإباحة السب هى : ــ

أن تصدر عن المتهم بالسب جريمة القذف ويتحد المجنى عليه فيهما . ويقوم ارتباط بينهما ، وتتوافر شروط الإباحة التى تتطلبها الفقرة الثانية م ٣٠٢ ع بالنسبة للقذف والسب على السواء ، وهذه الشروط هى : صفة المجنى عليه ، أى أن يكون موظفا عاما أو ذا صفة نيابية عامة أو مكلفا بخدمة عامة ، وتعلق الإسناد بأعمال الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة والإثبات ، وحسن النية . وأهم هذه الشروط هو الارتباط المطلوب بين القذف والسب [٣] ولا وجود لضابط يحدده وإنما أمره متروك لتقدير قاضى

---

(١) د. محمود نجيب حسنى : شرح قانون العقوبات الخاص ــ سنة ١٩٧٨ ص ٦٢٥ .

(٢) د. محمود نجيب حسنى : شرح قانون العقوبات الخاص ــ سنة ١٩٧٨ ص ٦٦٦ .

(٣) نقض ٢٢ مارس سنة ١٩٤٣ ــ مجموعة القواعد القانونية ج ٦ رقم ١٤٢ ص ٢٠٥ .

الموضوع[1]

ويترتب على هذه الشروط أنه لا يستفيد من الإباحة من ارتكب جريمة سب فقط ضد الموظف العام أو من فى حكمه ، ولا يستفيد من الإباحة كذلك من ارتكب جريمتى قذف وسب ضد الموظف العام أو من فى حكمه ولكن لم يثبت بينهما ارتباط ، ولا يتوافر سبب الإباحة فى النهاية إذا اختلف الجانى أو المجنى عليه فى الجريمتين[2] .

السب استعمالا لحق النقد :

يبيح حق النقد استعمال عبارات سب إذا توافرت الشروط التى يقوم بها هذا الحق ويتصور على أساس منها أداءه وظيفته الاجتماعية . وقد اعترفت محكمة النقض بهذا الحق كسبب لإباحة السب حين قالت أن من اختصاصاها « أن تبحث المقالات التى هى موضوع الجريمة وأن تتفهم معانى عباراتها ومراميها حتى تستطيع أن تعطيها وصفها القانونى هل هى نقد مباح أو سب محرم[3] وقد أباحت المحكمة عبارات سب تبدو مقذعه كالقول عن فريق الأغلبية فى مجلس الشيوخ والنواب « بأنه يعبد الحكومة ولا يحب الوطن ويضحى به لشهواته وأنه جائع جشع منحط ووظيفته هى التهام الوطن وأنه جبان وكاذب وقصير النظر »[4] وقد استندت فى هذه الإباحة إلى حق النقد[5] وواضح أن ما صدر عن المتهم لم يكن قذفا إذ لم يتضمن وقائع محددة وإنما صفات عامة يقوم بها السب فحسب .

وشروط إباحة السب استنادا إلى حق النقد قريبة من شروط إباحة القذف استنادا ، إلى هذا الحق ، و لا تختلف عنها إلا بالقدر الذى تختلف فيه أركان

---

(١) د. عمر السعيد رمضان رقم ٣٥٨ ص ٤٠٢ .
(٢) راجع د. محمود نجيب حسنى ــ المرجع السابق ص ٦٦٧ .
(٣) نقض ٢٨ مارس سنة ٢٩ ــ مج ق ج ١ رقم ٢٠١ ص ٢٤٦ .
(٤) نقض ٦ نوفمبر سنة ١٩٢٤ ــ المحاماة س ٥ رقم ١٨٦ ص ٢٠٣ .
(٥) د. محمد مصطفى القللى المسئولية الجنائية ص ٣٠٠ .

السب عن أركان القذف فيتعين أن يكون الرأى الذى أبداه المتهم فى شأن له أهمية اجتماعية وهو ما يفترض أن من وجه إليه يتصدى للعمل العام ، أو يمارس نشاطا له أهمية اجتماعية ، ويتعين أن يصوغ المتهم عباراته فى أسلوب ملائم ، وهو ما يفترض أنه لم يستعمل ألفاظا جارحة أو بذئية لا يقتضيها المقام ، ويتعين فى النهاية أن يكون حسن النية وهو ما يفترض أمرين :

أ ــ أن يكون معتقدا صحة الرأى الذى أبداه .
ب ــ أن يستهدف به المصلحة العامة .

وبناء على ذلك ينتفى حسن النية لدى المتهم إذا كان غير مؤمن بما يقول ، أو كان يعتقد صحة الرأى ولكنه يستهدف الإنتقام أو التشهير أو خدمة مصلحة حزبية أو طائفية أو محلية لا تتفق مع المصلحة العامة للوطن .

ونخلص من ذلك إلى أن ضابط إباحة السب استعمالا لحق النقد السياسى ــ وهو الذى يفترض صدوره بصدد واقعة ذات أهمية عامة ــ هو حسن النية [1] فحسب وهوما يفترض أن يعتقد الناقد صحة الرأى الذى بيديه ، ◦ أن يستهدف تحقيق المصلحة العامة ◦ أن يصوغ عباراته فى أسلوب ملائم



(١) د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ص ٦٦٨ .

المبحث الثالث
النقد المباح

تعريف النقد :

عرفت محكمة النقض « النقد المباح بأنه إبداء الرأى فى أمر أو عمل دون المساس بشخص صاحب الأمر أو العمل بغية تشهير به أو الحط من كرامته فإذا تجاوز النقد هذا الحد وجب العقاب عليه باعتباره مرتكبا لجريمة سب أو اهانة أو قذف على حسب الأحوال »[1]. وهذا التعريف غير جامع : فهو ينصرف إلى المجال الذى لا تثور فيه صعوبة باعتبار أن أركان القذف لم تتوافر ابتداء ، لأن نشاط المتهم لم يتضمن إسناد واقعة إلى شخص ما . ولكن المجال الذى يثور البحث فيه هو حيث تتوافر هذه الأركان فلا يكون من العقاب مفر إلا إذا توافر سبب الإباحة ، ويفترض ذلك أن المتهم نسب إلى المجنى عليه واقعة تقتضى عقابه أو احتقاره ، مثال ذلك أن ينسب شخص إلى أحد الوزراء أنه يتقاضى اتاوات ممن يعينون فى وزارته أو من المقاولين الذين تتعاقد هذه الوزارة معهم ، أو إنه أمر بشق طريق أو إنشاء جسر كى يفيد منه أرضه بالذات ، أو ينسب إلى عضو فى المجلس النيابى أنه يتملق الحكومة وأنه وافق على مشروع تقدمت به على الرغم من تصريحاته بأنه غير متفق مع المصلحة العامة ، ويتبع المتهم ذلك بالتعليق على الواقعة تعليقا يتناول فيه شخصية المجنى عليه من حيث مدى إخلاصه لوطنه ومبادئه والقيمة الاجتماعية والتاريخية لهذه الشخصية .

وللنقد مجالات عديدة : فثمة النقد السياسى ، ويتخذ أهمية خاصة إذا كان

---

(١) نقض ١٠ يناير سنة ١٩٣٨ مجموعة القواعد القانونية ج ٤ رقم ١٤٦ ص ١٤٠ ، ١٧ نوفمبر سنة ١٩٦٤ مجموعة أحكام محكمة النقض س ١٥ رقم ١٣٦ ص ٦٨٧ ، ٢ نوفمبر سنة ١٩٦٥ س ١٦ رقم ١٤٩ ص ٧٨٧ .

النظام السياسى للبلاد يعترف بالتطاحن الحزبى ، وتزداد هذه الأهمية فى إبان المعارك الانتخابية . وثمة النقد العلمى والأدبى والفنى الذى يتناول شخصيات من يقدمون أعمالا فى هذه المجالات . وثمة النقد التاريخى الذى يتناول شخصيات تاريخية محددا دورها وقيمتها ، وقد يتضمن المقارنة بينها وبين شخصيات تاريخية أخرى .

الفرق بين حق النقد والطعن فى عمل الموظف العام أو من فى حكمه :

يجمع بين سببى الإباحة غايتهما الاجتماعية ، فهما يهدفان إلى الكشف عن تصرفات تهم المجتمع . تمكينا له من درء خطرها . ولكن بينهما فروقا أساسية : فلا يشترط أن يوجه النقد إلى موظف عام أو ذى صفة نيابية عامة أو مكلف بخدمة عامة ، فقد يوجه إلى شخص صدر عنه تصرف ذو أهمية اجتماعية كصحفى أو زعيم حزب سياسى أو صاحب مهنة حرة أيا كانت كمدير مؤسسة مالية أو طبيب (1). ومن شروط إباحة الطعن فى حق الموظف العام إثبات صحة الوقائع المسندة إليه ، ولكن ذلك ليس شرطا لإباحة النقد ، وإنما يكفى أن يتوافر لدى الناقد حسن النية المتمثل فى الاعتقاد بصحة الرأى واستناد هذا الاعتقاد إلى التحرى والدراسة المفترضين فى مثل ظروف المتهم واستهدافه المصلحة العامة .

ومن المتصور أن يجتمع سببا الإباحة كما لووجه النقد إلى موظف عام يمارس عملا له أهمية اجتماعية واضحة كأحد الوزراء ، وفى هذه الحالة يرجح حق النقد باعتباره أصلح للمتهم ، إذ يسمح بإباحة فعله ولو عجز عن إثبات الوقائع التى أسدها إلى المجنى عليه وهذا الرأى يؤكد عدم الحاجة إلى نظرية الغلط فى الإباحة فى مجال الطعن فى عمل الموظف .

---

(1) انظر فى بيان الفرق بين الطعن فى عمل الموظف العام و حق النقد : نقض ٤ يناير سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣١١ ص ٣٩٧ .

سند الإباحة :

اعترف الدستور صراحة بحق النقد ، فنصت المادة ٤٧ منه على أن « النقد الذاتي والنقد البناء ضمان لسلامة البناء الوطني » ، واعترف به ضمنا حين نصت المادة ٤٩ منه على أن « تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني والثقافي ذلك أن النقد هو الأساس والمنطلق لذلك البحث والإبداع . ويستند اعتبار النقد حقا إلى أهمية المصلحة التي يحققها للمجتمع : فهو سبيله إلى التطور بالكشف عن عيوب قائمة والتمهيد لظهور جديد يفضل القديم ، وانتقاد تصرفات الأشخاص الذين يتصدون للأعمال العامة هو تنبيه إلى ضرر قد يترتب عليها ودعوة إلى تفاديه أو إصلاحه وتوجيهه إلى أخرى أفضل منها وهذه الأهمية ترجح على حق أحد الأشخاص في الشرف والاعتار وقد اعترف القضاء بهذا الحق[(١)] .

مجال الإباحة :

ثمة حالات من النقد لاتثير شبهة لأن أركان القذف لاتتوافر فيهاابتداء ، فلا تقوم الحاجة إلى الاستعانة بسبب الإباحة في شأنها .

فإذا تناول النقد فكرة في ذاتها أو مذهبا من المذاهب الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية وحدد قيمته ، وكان قوله منصبا على الفكرة أو المذهب مقتصرا عليه دون أن يتعرض للأشخاص الذين نادوا أو اقتنعوا به فإن أركان القذف لا تتوافر بذلك[(٢)] ؛ إذ لم يعتد الناقد على شرف شخص واعتباره ، والفرض أن شخصية صاحب الفكرة أو المذهب لم تكن محل حكم الناقد أو بحثه : وسواء في ذلك أن تجهل شخصيته ، ولكن يكون في استطاعة القارىء التعرف عليها ،

---

(١) فقد ذكرت محكمة النقض أن « للصحافة الحرية في نقد التصرفات الحكومية وإظهار قرائها على مايقع من الخطأ في سير المضطلعين بأعباء الأمر وإبداء رأيها في كل مايلابس الأحوال العامة » نقض ١٠ إبريل سنة ١٩٣٠ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٢٠ ص ٩ .

(٢) Bouchéron, no. 487. الأستاذ أحمد أمين ص ٥٤ .

أو أن يصرح بها الناقد ، طالما لم تكن محل تقديره .

وإذا كان محل النقد تصرفا لأحد الأشخاص فتناول الناقد التصرف فى ذاته وجهل شخصية صاحبه ووضع حكما لا يقتصر على هذا التصرف فى ذاته ، وإنما يشمل نوعا من التصرفات فإن أركان القذف لا تتوافر بذلك ، مثال ذلك أن ينتقد الصحفى انتشار الرشوة بين الموظفين أوإهمالهم مصالح جمهور الناس ، فمثل هذا النقد لا يعتبر قذفا ، ولو كان الذى أوحى إلى الناقد برأيه واقعة معينة صدرت عن شخص معين ، وكانت هذه الواقعة معروفة لدى الرأى العام ، طالما أنه لم يحدد الواقعة ، ولم يجعل تحديد من صدرت عنه ممكنا عن طريق عبارات النقد .

ولا يغير من هذا الحكم أن يستعمل الناقد عبارات قاسية مريرة ، فالفرض أنها ليست موجهة إلى شرف شخص ، وإنما هى موجهة إلى فكرة أو مذهب صار ملكا عاما للمجتمع ومن حق كل باحث أو يتصدى له بالأسلوب الذى يقدر ملاءمته .

شروط الإباحة :

لم ينص القانون على هذه الشروط ولكنها تستخلص من الدور الاجتماعى لهذا الحق فهدفه أن يكشف للرأى العام ما يهمه ، ويعينه على تحديد قيمته الاجتماعية ، وذلك بنية خدمة المصلحة العامة . وفى ضوء هذا التحديد يمكن أن تستخلص الشروط التالية لحق النقد : فيتعين أن تكون الواقعة موضوع النقد صحيحة فى ذاتها أو أن يعتقد المتهم صحتها على أساس من التحرى والتثبت الواجبين ، ويتعين أن تكون الواقعة ذات أهمية اجتماعية ، ويتعين أن تصاغ هذه الواقعة والتعليق عليها فى أسلوب ملائم ، ويتعين أن يتوافر لدى المتهم حسن النية [1] .

---

(١) انظر فى شروط حق النقد : الدكتور عماد عبد الحميد النجار ، النقد المباح — (١٩٧٧) ص ١٦٦ .

غير أننا نرى أن كون الواقعة ذات أهمية اجتماعية يعتبر وصفا فى الواقعة لاشرطا مستقلا من شروط النقد المباح .

وبالمثل نرى أن اشتراط التناسب فى أسلوب النقد وعباراته مع أهمية الواقعة وظروف الحال ، لايعد شرطا مستقلا لإباحة النقد .. بل عنصرا من عناصر حسن النية[1] ولذا فإننا أدخلنا كلا منهما مدخله ووضعناه حيث يقتضى وضعه الصحيح .

وبذا تكون شروط النقد المباح هى :

١ ــ أن تكون الواقعة موضوع النقد ــ أو الرأى أو التعليق ــ ذات أهمية اجتماعية فضلا عن أن تكون صحيحة فى ذاتها ، أو على الأقل يعتقد المتهم صحتها على أساس من التحرى والتثبت الواجبين .

٢ ــ يتعين أن يتوافر لدى المتهم حسن النية .

(١) صحة الواقعة أو الاعتقاد بصحتها

الفرض فى الناقد أنه مخلص للمصلحة العامة وأنه يستهدف خدمة المجتمع ، ويفترض ذلك أن نشاطه بعيدا عن تزيف الحقائق وتشويهها : فهو لا يعرض إلا وقائع صحيحة ويعرضها فى نطاقها الصحيح وبصفاتها وظروفها الحقيقية ، وهو بعد ذلك يعلق عليها التعليق الذى يؤمن بصحته وموضوعيته . أما إذا ابتدع وقائع ، أو أدخل التشويه على وقائع حقيقية ، أو ذكر تعليقا عليها يعلم بزيفه وبعده عن الحياد والموضوعية ، فهو مضلل للرأى العام ، ولا يستطيع تبعا لذلك أن يدعى أنه يأتى نشاطا نافعا للمجتمع وأنه تبعا لذلك يستفيد من الإباحة [2].

---

(١) راجع د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ص ٦٤٠ ، وقارن محمد عبد الله ص ٢٣١ .

(٢) الأستاذ محمد عبد الله محمد ، ص ٣١١ ، الدكتور محمود محمود مصطفى ، رقم ٢٥٠ ص ٣٨٨ ، الدكتور عمر السعيد رمضان ، رقم ٣٤٥ ص ٣٨٤ ، الدكتورة آمال عثمان ، ص ١٠٠ . وانظر أيضا Sir Fraser H. فى مؤلفه Libel and slander, Ed. 6. 1925 p. 168 - 169 إذ النقد يجب أن يكون أمينا honest ومناسبا Relevant حتى يمكن أن يكون نقدا Criticism كما يجب ألا =

ولكن المتهم قد يذكر واقعة غير صحيحة أو يعرض واقعة صحيحة في غير نطاقها أو يذكر تعليقا عليها إذا نظر إليه ــ وفقا للمعايير الموضوعية ــ لتبين عدم دقته ، فهل يعنى ذلك حتما أنه قد جاوز حدود حقه في النقد ؟ نعتقد أنه إذا ثبت أنه كان يعتقد صحة الواقعة التي ذكرها أو صواب الرأى الذى أبداه ، وكان هذا الاعتقاد مستندا إلى التحرى الواجب على من كان في مثل ظروفه فإنه يستفيد من الإباحة [(١)] والحجة في ذلك أنه لا يمكن أن يطلب من باحث أن يضمن في صورة مطلقة صحة ما يذكر أو صواب ما يرى ففى حالات كثيرة يكون من العسير ــ بل ومن المستحيل ــ على الباحث أن يذكر واقعة لا يكون ثمة شك قط في صحتها أو أن يبدى رأيا لا يكون محلا لنقاش قط ، وإنما يكفيه أنه بذل ما في وسعه من دراسة وتحر وأعمل قدر ما استطاع فكره فتوصل إلى ثبوت واقعة أو صحة رأى فأبداه بنية حسنة حتى يصدق عليه أنه أدى واجبا تجاه المجتمع يستحق من أجله أن يباح له فعله ، ولا ينفى الإباحة أن يثبت فيما بعد عدم صحة الواقعة أو عدم سداد الرأى ، فأساس الإباحة الاجتهاد في أداء خدمة اجتماعية ، وهو ماثبت تحققه [(٢)].

ونحن في هذا نقيم نوعاً من التكافوء بين الناقد من جهة وبين الموظف ومن في حكمه من جهة أخرى[(٣)] فإذا كانت م ٦٣ ع مصرى تخول للموظف ارتكاب جرائم ــ حال أدائه لواجبات الوظيفة دون أن يسأل عنها ، بشرط أن يثبت أنه لم يرتكب الفعل إلا بعد التثبت والتحرى اللازمين ، وأنه كان يعتقد مشروعية فعله ، وكان اعتقاده ، مبنيا على أسباب معقولة ، فكذلك من يوجه

= يستعمل النقد ستارا Cloack للقذف أو الاتهام ومن ثم ينبغى أن يقوم أو يؤسس على حقيقة Based on fact وإلا انحدر إلى مستوى القذف المعاقب عليه ــ ويراجع كذلك في هذه النقطة Pinto Roger في مؤلفه .
La liberte d'oponion et d'information p. 138 - 139.

(١) قارن د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ٦٣١ .

(٢) قارن د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ٦٣١ .

(٣) راجع د. عماد عبد الحميد النجار ــ النقد المباح ــ المرجع السابق ص ١٦٨

إلى الموظف ــ أو من فى حكمه ــ نقدا بناء على وقائع يعتقد صحتها ، إذا كان اعتقاده مبنيا على أسباب معقولة ، وبذلك نسوى بين مركز الطرفين لدى ممارسة كل منهما لما ينبغى عليه من واجب ، وما يخول له من حق . وهو ذات الحل الذى أخذ به القانون الانجليزى للقذف سنة ١٩٥٢ م ٦ حينما اعتبرت هذه المادة أن دعاوى القذف الكتابى **Libel** أو الشفوى **Slander** يمكن دفعها بحق النقد النزيه ، ولو لم يستطع الناقد إثبات كل الوقائع المسندة(١). أما الوقائع غير الثابتة إطلاقا ، أو غير المسموح بنشرها باعتبارها سرية بالنظر إلى اعتبارات تتصل بالصالح العام ، فلا يحل لأحد نقدها أو التعليق عليها استنادا إلى حق النقد . ومثال ذلك الواقعة التى لم تحدث ولايتصور حدوثها . أو التحركات أو الخطط ــ العسكرية . فهذه أفعال ومواقف سرية لاعتبارات من الصالح العام ، لايحل أن تكون محلا للنقد .. وإنما يصح فى بعض الأحوال نقد ستار السرية ذاته إذا وجد الناقد أو صاحب الرأى أن فرض السرية ليس له ما يبرره وعندئذ يكون موضوع النقد أو وعاؤه هو ذات السرية المفروضة ...

وعلى ذلك إذا لم يكن للناقد ابتداء الحق فى كشف الواقعة ، فلا يقبل منه الاحتجاج بحق النقد متى كشفها وعلق عليها . وحق عقابه على القذف .

وثبوت الواقعة قد يكون مستفادا من ذيوعها . وعندئذ يكون الحق فى نقدها مباحا ، لوروده على ماأعلن للجمهور بالفعل وبات فى حوزته من وقائع وأحداث . إذ أن الواقعة متى أصبحت ذائعة مشهورة ومعلومة وكانت متعلقة بمصلحة عامة أو شأن عام وسقطت فى حوزة الجماهير(٢) ، كان عليهم

---

(١) انظر د. جمال العطيفى ــ حق النقد فى القانون الانجليزى ــ مجلة المحاماة عدد ٥١ يناير سنة ١٩٧١ ص ٧٥ .

(٢) انظر الأستاذ محمد عبد الله ــ جرائم النشر ــ المرجع السابق ص ٣١٣ قارن ــ د. محمود نجيب حسنى ص ٥٧١ ، ٥٧٢ حيث يرى أن حسن النية لايؤثر على القصد الجنائى .

تدارسها وتقليبها على جميع وجوهها لاختيار الأسدّ فيها [1].

وتقدير ما إذا كان المتهم قد قام بالدراسة والتحرى الواجبين وأعمل فكره على النحو الواجب من شأن قاضى الموضوع ، ويختلف نطاق هذا الواجب باختلاف نوع النقد ودرجة ثقافة وخبرة الناقد . فإذا كان النقد فى معرض دراسة تاريخية أو بحث سياسى أو اقتصادى جاد تطلب القاضى قدرا من البحث يزيد عما يطالب به صحفى لا يهدف إلا إلى مجرد إعلام قرائه بواقعة أو الدعاية لرأى سياسى أو مذهب اجتماعى أو اقتصادى ويطالب القاضى من يكتب فى صحيفة متخصصة بقدر من البحث يزيد عما يطالب به من يكتب فى صحيفة عامة . فإذا ثبت أن المتهم لم يقم بما كان واجبا عليه من التحرى والتفكير للتحقق من صحة الواقعة أو سداد الرأى فلا يغنى عنه اعتقاده المجرد بذلك ، إذ المجتمع يتأذى بعرض وقائع أو آراء على نحو متسم بالتسرع والخفة ، ولا يجوز القول بأن هذا الاعتقاد مجردا يحول دون المسئولية العمدية فقط . ذلك أن البحث لا يدور حول القصد الجنائى ، وإنما حول سبب إباحة يعتبر التحرى أحد شروطه .

الأهمية الاجتماعية للواقعة :

لايؤدى حق النقد دوره الاجتماعى إلا إذا تناول واقعة تعنى المجتمع فيهمه أن يعلم أفراده بها ويتعرفون على قيمتها of Public interest [2]. ولا يستفيد المجتمع إذا تناول المتهم الحياةالخاصة لشخص . بل إنه ليتأذى من ذلك ، إذ أن الآداب الاجتماعية تأبى تعريض وقائع هذه الحياة لاطلاع الناس وإبداء الرأى فيها ويغلب أن يستاء من ذلك المجنى عليه مما قد يدفعه إلى الانتقام ممن تناول حياته الخاصة ، وهذا الانتقام من شأنه أن يخل بالنظام القانونى . وقد قالت فى

---

(١) فالتعليق الذى يتمخض عن الإضرار أو التحيز Prejudic من شأنه أن يؤدى إلى الاتهام بسوء القصد وبالتالى إلى القذف بخلاف ماإذا كان يستند على وقائع ثابتة كما يقول القاضى Buckley ــ انظر فريزر ــ المرجع السابق ص ١٧٠ .

(٢) الأستاذ محمد عبد الله محمد ، ص ٣١٧ ، وقارن فريزر ــ المرجع السابق ص ١٧٥ .

ذلك إحدى المحاكم « يوجد فرق شاسع بين حياة الإنسان الخصوصية وحياته العمومية لأن نتائج أعماله فى الحالة الأولى عائدة على شخصه فقط دون سواه فلا يهم الجمهور إذن الوقوف على أسرارها وأحوالها فلذا كان التشهير بها جرم لا يغتفر بحال من الأحوال بخلاف أعماله فى الحالة الثانية فإن نتائجها عائدة على الجمهور ولذا كان له الحق فى انتقادها والوقوف على حقيقتها توقيا من شرها »[1].

وعلة قيام هذا الشرط ولزومه ، حماية الحياة الخاصة لأفراد المجتمع . إذ لا مصلحة له فى تتبع عورات أفراده والتشهير بحياتهم الخاصة إلا أنه يوجد جانب من حياة بعض الأفراد الخاصة له دلالته وأثره على حياتهم العامة أوالوظيفية مما يكون من المفيد كشفه حماية للمجتمع . فنقد المرشح فى الانتخابات — وكذا الحاكمين — وتناول حياته الخاصة بالنقد لاستنارة جمهور الناخبين ولوقوفهم على حقيقة أمر من يمثلهم ، أو يحكمهم ، تتحقق به الأهمية الاجتماعية اللازمة لقيام حق النقد وإباحته[2] إذ فى هذه الحالات وما يماثلها لا يقوم لدى الناقد قصد القذف **L'intention de diffamer** ، ولا رغبة فى المساس بشرف أحد أو اعتباره ، بل هو مدفوع بصالح الجمهور كما تقدم[3] وهو ما صاغه القانون السودانى نقلا عن القانون الهندى م ٤٠٨ ع قديم بقوله « ليس بقذف الإبداء — مع سلامة النية — لأى رأى بخصوص مزايا أى عمل عرضه صاحبه لحكم الرأى العام ، أو بخصوص أخلاق صاحبه — على قدر ما يظهر منها فى ذلك العمل ليس إلا »[4].

---

(١) عابدين الجزئية فى ٢ مايو سنة ١٩٠٢ س ١٧ ص ٩٩ .

(٢) انظر Le poittevin : Tr. de la presse T. II p. 309

(٣) قارن لوبواتيفان — المرجع السابق ص ٢٩٨ ود. محمود محمود مصطفى — شرح قانون العقوبات — القسم الخاص ص ٣٠٦ .

(٤) انظر أحمد أمين — شرح قانون العقوبات الأهلى طبعة سنة ١٩٢٤ ص ٥٤٣ وأيضا قانون العقوبات السودانى الجديد م ٤٣٦ ف ٦ .

وهى صياغة دقيقة تجعل وعاء النقد تلك الوقائع الثابتة ، والعامة وتمتد إلى أخلاق الشخص وحياته الخاصة . ولكن بقدرما يظهر منها فى ذلك العمل أو يؤثر فيه دون أن يتجاوز ذلك الحد . كما أباحت هذه المادة ممارسة النقد السياسى ليس فى مواجهة الموظف العام أو من فى حكمه بل فى مواجهة كل شخص أو صاحب عمل أو رأى ملكه صاحبه للجمهور وجعله فى حوزته ، وصيره جزءا من رصيد الرأى العام [(١)].

ولذات العلة حكم فى بلجيكا بأنه من المصلحة العامة أن تكشف نقائض شخص يطمع فى شغل وظيفة من أكبر مراكز الدولة إذا ما كان هذا الشخص لبث سنين عديدة يحترف حرفة تأباها الأخلاق ويحرمها القانون . وبذلك فالصحفى الذى يكشف هذه المخازى ولا غرض له إلا صيانة كرامة البرلمان من أن تسقط ، لا يجوز عقابه [(٢)].

(٢) حسن النية

يرتبط هذا الشرط باعتبار النقد المباح تطبيقا لاستعمال الحق كسبب للإباحة الذى يعد حسن النية أحد شروطه ، ويعنى هذا الشرط أن يستهدف الناقد تحقيق الغاية التى من أجلها أقر له الشارع هذا الحق [(٣)]. هذه الغاية كما قدمنا هى خدمة المصلحة العامة بكشف الوقائع التى تهم المجتمع وإبداء رأى نزيه فيها يعتقد المتهم أنه يفيد المجتمع . ففى مجال النقد السياسى يفترض النقد المباح استهداف الناقد توجيه السلطات الحاكمة إلى ما يحقق المصلحة العامة للمجتمع . فإذا استهدف الناقد غاية سوى ذلك ، كما لو هدف إلى التشهير بخصومه انتقاما منهم ، أو هدف إلى ابتزاز المال ممن ينتقدهم ، أو هدف إلى ارهابهم لمنعهم من الاستمرار فى مزاولة نشاطهم فلا يعد حينئذ حسن النية ولا

---

(١) قارن ــ د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ص ٦٣٣ .
(٢) حكم محكمة الاستئناف فى ١١ / ٦ / ٣١ ــ مجموعة واليف تحت كلمة Press
(٣) الأستاذ محمد عبد الله محمد ، ص ٣٢٩ .

يكون كذلك إلا إذا استهدف مصلحة الوطن العليا ، أما إذا ثبت أنه يستهدف مصلحة حزبية ــ أى مجرد نصرة الحزب الذى ينتمى إليه . دون اكتراث باتفاق ذلك مع مصلحة الوطن ، أو ثبت أنه يستهدف مصلحة محلية لقريته على حساب ــ المصلحة العامة للبلاد ــ فلا يعتبر حسن النية متوافرا لديه(١) .

ويفترض حسن النية اعتقاد المتهم صحة الواقعة التى يقررها وصواب الرأى الذى يقول به(٢). فلا يتصور أن يدعى خدمة المصلحة العامة شخص يعتقد أن ما يقوله كذب أوخداع . والاعتقاد بصحة الواقعة ــ حين لا تكون الواقعة صحيحة فى ذاتها ــ شرط فى ذاته من شروط حق النقد ، وقد سبق تفصيله . ولكنه يعتبر من عناصر حسن النية حين تكون الواقعة صحيحة : فلا يتوافر حسن النية لدى من نشر واقعة صحيحة فى ذاتها ولكنه كان يعتقد عدم صحتها .

والأصل فى كل ناقد أنه حسن النية ، ومن ثم كان عبء إثبات سوء نيته على عاتق سلطة الاتهام . ومن أهم القرائن على سوء النية عنف عبارات النقد فى غير مقتضى وخاصة عدم تناسبها مع الغاية التى يستهدفها بنقده (٣)وليس بشرط أن يستخلص الدليل على سوء النية من عبارات المقال ذاتها ، فيجوز أن تستخلص من أى مصدر كمطالبة المتهم للمجنى عليه قبل نشر مقاله أو عقبه مباشرة بمبلغ من المال ثمنا لعدم نشره أو عدم نشر مثيل له ، أو سبق تهديده له بالنشر إن لم يتصرف على وجه يحقق له مصلحة خاصة (٤). وإذا اشتمل المقال على عبارات يكون الغرض منها الدفاع عن مصلحة عامة وأخرى يكون القصد منها التشهير فللمحكمة فى هذه الحالة أن توازن بين القصدين وتقدر أيهما كانت له الغلبة فى نفس الناشر » (٥) ، وتقرر توافر سبب الإباحة أو انتفاءه وفقا للنتيجة التى

---

(١) د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ص ٦٣٩ .

(٢) الدكتور محمود محمود مصطفى ، رقم ٣٥٠ ص ٣٩٠ .

(٣) د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ص ٦٤٠ .

(٤) د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ص ٦٤٠ .

(٥) نقض ٤ يناير سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣١٢ ص ٤٠٣ ، ٢ ــ نوفمبر سنة ١٩٦٥ مجموعة أحكام النقض س ١٦ رقم ١٤٩ ص ٧٨٧ .

تخلص إليها من هذه المقارنة والترجيح .

تعقيب :

لقد رأى واضعوا قانون العقوبات المصرى سنة ١٩٠٤ وما أعقبه من تعديلات أن حسن النية عبارة مرنة فضفاضه ذات معنى مبهم مشكك . ولذا عمدوا وسايرتهم فى ذلك محكمة النقض على مارأينا — إلى تقعيد هذه الفكرة وجلائها — غير أنهم كانوا يحسون فى ذلك بصعوبة الفكرة على التقعيد الثابت . وهو ما توحى به عبارات تعليق الحقانية على المادة ٢٦١ ع . قديم ومن بعدها على المادة ٣٠٢ ع . جديد حيث تقول « إن شرط حسن النية هو مسألة من المسائل المتعلقة بالواقع . ولايمكن أن تقرر لها قاعدة ثابتة ولذا رأوا — وحسنا مارأوا ألا يغلقوا باب الاجتهاد فى هذا الشأن فوضعوا حدا أدنى من عناصر فكرة حسن النية . وصرحوا بذلك تراكين الباب مفتوحا لمن يأتى بعدهم ليدلى كل بدلوه نحو تقعيد هذه الفكرة ، وتثبيتها بعد تطهيرها من عناصر التشكيك وجلائها من أسباب الانبهام .

فجاء فى التعليق المذكور « ولكن على الأقل يلزم أن يكون موجه الانتقاد معتقدا فى ضميره صحته حتى يمكن أن يعد صادرا عن سلامة نية . وأن يكون قدر الأمور التى نسبها تقديرا كافيا ، وأن يكون انتقاده للمصلحة العامة لا لسوء قصد » مما جعل محكمة النقض تصرح كما رأينا بأن الحد الأدنى من عناصر حسن النية هو :

١ — الاعتقاد بصحة وقائع القذف وأن يصدر بعد التحرز والتثبت وتقدير الأمور كما ينبغى .
٢ — أن يبتغى منه تحقيق المصلحة العامة .

ورغم وقوف التشريع والقضاء — كليهما — عند هذا الحد كما بينا ، إلا أننا نرى أن نضيف إلى فكرة حسن النية عنصرا آخرا لا يقل أهمية عن سابقيه وهو أدخل فى تكوين حسن النية من غيره ، ذلك هو تناسب النقد — بما يشتمل عليه من

عبارات القذف ، والسب ، والإهانة والتحريض ــ مع وعائه كما وكيفا[١] أى بالقدر اللازم كما ، والمناسب كيفا . ذلك أنه إذا تجاوزت عبارات النقد الهدف منه أو خرجت على مقتضى هذا التناسب Relevancy كانت ستارا cloack للقذف أو الاتهام كما تقدم . أما توخى تحقيق النقد لمصلحة عامة فهو فى رأينا حده الدافع وليس عنصرا فى حسن النية فحسب ونحيل فى ذلك إلى ماتقدم . أما عن استعمال العبارة الملائمة فنفصل القول فيما يلى :

استعمال العبارة الملائمة :

لايبيح حق النقد استعمال عبارات أقسى من القدر المحدود الذى يقتضيه عرض الواقعة وبيان التعليق عليها على النحو الذى يجعله ــ فى تقدير كاتبه أو قائله ــ مقنعا لمن يطلع عليه أو يستمع إليه ، فإن جاوز هذا القدر كان المتهم مسئولا لأنه جاوز حدود حقه . وعلة هذا الشرط أن حق النقد ــ كسائر الحقوق ــ غير مطلق ، فله قيوده المستوحاه من وظيفته الاجتماعية وهدفه ، ولا يعتبر المتهم مستعملا أياه إلا إذا إلتزم نطاقه[٢] ، وبالاضافة إلى ذلك فإن من تصدر عنه واقعة تهم المجتمع ــ وبصفة خاصة من يمارس عملا عاما ــ لا يفقد على وجه مطلق حقه فى الشرف والاعتبار[٣] ، وإنما تباح فقط مناقشة عمله بالعبارة الملائمة لذلك . وقد أقرت محكمة النقض الفكرة الأساسية فى هذا الشرط فذهبت إلى أنه « مع التسليم بأن للطاعن أن يشتد فى نقد أعمال أخصامه ويقسو عليهم ماشاء إلا أن ذلك كله يجب أن لا يتعدى حد النقد المباح فإذا خرج ذلك إلى حد الطعن والتشهير والتجريح فقد حقت عليه كلمة القانون »[٤].

---

(١) راجع د. على محمد جريشة ــ المشروعية الإسلامية العليا ص ٢٩٠ ، ص ٢٩٣ ومابعدها .

(٢) انظر د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ص ٦٣٤ .

(٣) وقد قالت فى ذلك محكمة النقض « إن نقد الرجال العموميين نفسه لايباح فيه الخروج على محارم القانون باستعمال السباب والشتائم » نقض ١٩ مارس سنة ١٩٣١ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٢١٢ ص ٢٧٢ .

(٤) نقض ٤ يناير سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣١٢ ص ٤٠٢ .

وضابط ملاءمة العبارة هو ثبوت ضرورتها لتعبير المتهم عن رأيه بحيث يتبين أنه لو كان قد استعمل عبارات أقل عنفا فإن فكرته لم تكن لتحظى بالوضوح الذى يريده ، أو أن رأيه لن يكون له التأثير الذى يهدف إليه . ومن عناصر الملاءمة ثبوت التناسب بين العبارة — من حيث شدتها — وبين الواقعة موضوع النقد من حيث أهميتها الاجتماعية .

وقاضى الموضوع هو المختص بتقدير ملاءمة العبارة ، ولا يجوز له أن يضع قاعدة عامة مؤداها أن تكون العبارة رقيقة هادئة ، ففى حالات كثيرة يقتضى المقام استعمال عبارات مريرة فيها عنف وقسوة ، فإن ثبت ذلك كان الناقد فى حدود حقه ، وقد قررت محكمة النقض أنه « متى كان الحكم متضمنا ما يفيد أن المتهم كان فيما نسبه إلى المجنى عليه فى الحدود المرسومة فى القانون للنقد الذى لاعقاب عليه فلا يقدح فى صحته أن كانت العبارات التى استعملها المتهم مرة قاسية »[(1)] . ولكن المحكمة سبق لها أن قررت أن « ماذهب إليه الحكم المطعون فيه من أن المعروف جرى على المساجلة بالعبارات الحماسية والأساليب التخيلية وألفاظ التهويل والمبالغة والتحذير والترهيب لمجرد التأثير على النفس وحملها على التصديق فى الشئون التى ليس من المستطاع حمل المناظر على تصديقها بالطرق البرهانية الهادئة .. هذا الرأى لا تجيزه محكمة النقض والإبرام بل إنها تصرح بأن فيه خطرا على كرامة الناس وطمأنينتهم وتشجيعا للبذاءة ودنس الشتائم . والحقيقة ليست بنت التهويل والتشهير والمبالغة والترهيب ، بل هى بنت البحث الهادىء والجدل الكريم والصدق فى المساجلة »[(2)] . وليس بين الحكمين تناقض كما يبدو للوهلة الأولى ، وإنما يفسر الاختلاف بينهما اختلاف المقتضى ، مما يجعل العبارة الواحدة ملائمة فى مقام وغير ملائمة فى مقام آخر . وقد يتخذ اختلاف المقتضى دلالة أو ضح فإذا

---

(١) نقض ٤ يناير سنة ١٩٤٩ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٧٧٦ ص ٧٢٨ .

(٢) نقض ٢٧ فبراير سنة ١٩٣٣ مجموعة أحكام محكمة النقض ج ٣ رقم ٩٦ ص ١٤٠ — (أسباب الحكم ص ١٤٧) .

كان الناقد فى معرض دراسة علمية أو تاريخية التزم بأسلوب هادىء وقور : وإذا كان قد كتب مقالة صحفية رخص له بقدر من الحماس فى العبارة والالتجاء إلى الأساليب المجازية تشويقا لقرائه أو إبرازا لفكرته فى إطار جذاب ، ويرخص له بمزيد من الحماس — بل وقدر من القذف — إذا كان فى معرض الدفاع عن فكرة سياسية ومهاجمة معارضيها ، ويزيد هذا القدر إذا كان النظام السياسى يعترف بتعدد الأحزاب ويقر التطاحن بينهما . ويرخص بقدر أكبر فى إبان المعارك الانتخابية[1].

وقد يختلف الرأى بين القضاة : فما يراه قاض أنه عبارة ملائمة قد يعتبره آخر فى ذات المقام عبارة غير ملائمة : وتفسير ذلك اختلاف فى تقدير المقام ومدى أهميته ، واختلاف فى تقدير مدى عنف العبارة ، وقياس التناسب بين الأمرين . وفى القضاء أمثلة عديدة لهذا الاختلاف : فقد قضت إحدى المحاكم بأنه إذا نسب رئيس تحرير جريدة إلى فريق الأغلبية فى مجلس الشيوخ والنواب أنه يعبد الحكومة ولا يحب الوطن ويضحى به لشهواته وأنه جائع جشع منحط وظيفته فى التهام الوطن ، ونسب إليه كذلك الجبن والكذب وعدم الفهم وقصر النظر ، فإن هذه الألفاظ تبعد بعدا شاسعا عن النقد المباح ، وعللت رأيها بأن « النقد المباح هو الذى ينظر فيه الناقد إلى أعمال الشخص ويبحث فيها بتبصر وتعقل يناقشها لينظر منها الصالح والطالح ومن مستلزماته أن لايمس الشخص بل يكون قاصرا على أعماله . والصحافى الذى يتعرض فى عمله لخدمة المصلحة العامة بإخلاص ينبغى أن لايتعرض للأشخاص وأن يتنزه عن رشقهم بسهام مثل هذه الألفاظ الجارحة التى لايقبلها أحد مهما كان تسامحة »[2] ولكن محكمة النقض رأت أن هذه الألفاظ داخلة فى حدود النقد المباح لأنها صدرت فى سياق تطاحن حزبى ، وعللت ذلك بأن « الطعن فى الخصوم السياسين بوجه عام يجوز قبوله بشكل

---

(١) الأستاذ محمد عبد الله محمد ، ص ٣١٩ .

(٢) جنايات مصر فى ٢٣ يونيه سنة ١٩٢٤ ، القضية رقم ٣٨ لسنة ١٩٢٤ (السيدة) .

أوسع وأعم من الطعن فى موظف عام بالذات . وأن الشخص الذى يرشح نفسه للنيابة عن البلاد يتعرض على علم لأن يرى كل أعماله هدفا للطعن والانتقاد ولكن له جميع الوسائل للدفاع عن نفسه والرد على الطعون الموجهة وتبرير أعماله .. وأن المناقشات العمومية مهما بلغت من الشدة فى نقد أعمال وآراء الأحزاب السياسية تكون فى مصلحة الأمة التى يتسنى لها بهذه الطريقة أن تكون رأيا صحيحا فى الحزب الذى تثق فيه وتؤيده »[1]. وألغت محكمة النقض حكما لمحكمة جنايات مصر كان قد قضى بإدانة صحفى فى تهمة إهانة رئيس الوزراء لأنه نشر مقالات نسب فيها إليه الجهل وقصر النظر والبعدعن الفطنة ونسب إلى أعضاء مجلس النواب الانحطاط والدناءة فى أخلاقهم والطمع والجشع ، وقالت « إنه إن كان قد استعمل فى النقد شيئا كثيرا من الشدة ومن قوراص الكلم إلا أنها جاءت من باب المبالغة والرغبة فى التشهير بالفعل فى ذاته كما هى خطة المتهم فى كتابته المستفاده من عباراته من المبالغة فى المقال »[2]. وألغت حكما آخر لمحكمة جنايات مصر صدر بإدانة صحفى فى تهمة إهانة وسب رئيس مجلس النواب وأحد الوزراء بأن نعته بأنه هو وحماره يتراكبان فمرة يكون إلى أعلى وأخرى إلى أسفل ، وعللت ذلك بأنه « من الخطأ افتراض سوء القصد بمجرد نشر القذف وأن للمحكمة أن تبحث الظروف جميعا لتتبين ماإذا كان الناشر أراد منفعة البلاد أو أنه أراد الإضرار بالأشخاص الذين طعن عليهم ، وأضافت إلى ذلك أن هذه المقالات كانت « حلقة مفرغة من التطاحن السياسى حمت الشدة فى فقرات منها وهدأت فى أخرى »[3]ـــ وقد اعتبرت محكمة النقض من قبيل النقد المباح القول عن أحد رجال السياسة أنه مسئول عن حوادث تعذيب وأنه فى عهده انتشرت رائحة الفضائح التى تمس نزاهة الحكم وعن آخر أنه بنطلون كل وزارة مسئول عن كل فضائحها

---

(١) نقض ٦ نوفمبر سنة ١٩٢٤ المحاماة س ٥ رقم ١٨٦ ص ٢٠٣ .

(٢) نقض ٢ مارس سنة ١٩٢٦ ، القضية رقم ٣٦٤ س ٤٢ قضائية .

(٣) نقض أول مايو سنة ١٩٢٨ ، القضية رقم ٣٢٣ س ٤٥ قضائية .

وتصرفاتها ، وعن ثالث بأنه قد اشترته الرجعية الانجليزية وأنه صاحب اليد الطولى فى تزوير الانتخابات ، وعن رابع بأنه كان ولا يزال المتآمر الأول بين الرجعيين المصريين على النظام الديموقراطى ، وعن خامس أنه قد هاجت الجماهير فى عهده بسبب إسرافه فى تملق السادة الانجليز وأنه صاحب المناورات الحقيرة لإبعاد الشعب عن الحكم [1] . ولكنها لم تعتبر من النقد المباح حالة من نسب إلى بعض الوزراء الانتفاع لأشخاصهم بأن قرروا بيع قطن الحكومة في البورصة للانتفاع لأشخاصهم بهذه المؤامرة المدبرة لإشباع مطامعهم [2] ، وحالة التعرض لأشخاص النواب والطعن فى ذممهم برميهم بأنهم أقروا المعاهدة المصرية الانجليزية مع يقينهم أنها ضد مصلحة بلدهم حرصا على مناصبهم وما تدره عليهم من مرتبات [3].

ويتضح مما تقدم أن محكمة النقض قد رخصت فى بعض أحكامها باستعمال عبارات قاسية ، وفى أحكام أخرى رأت فى قسوة العبارات ما يجاوز حدود حق النقد ، ولا يعنى ذلك كما قدمنا تردد المحكمة فى شأن المبدأ الذى يحكم هذا الشرط ، وإنما لاختلاف المقام الذى استعملت فيه العبارات وما يستتبعه من اختلاف فى تقدير نوع الأسلوب الذى يعد ضروريا وكافيا للتعبير عن الرأى والاقناع به . وقد نخالف محكمة النقض فى الوقت الحاضر حول ملاءمة الترخيص ببعض العبارات القاسية التى رأت أنها صورة مشروعة من الجدل السياسى ، ولكن يجب أن يوضع فى الاعتبار تطور الأساليب الصحفية ، فبعض التعبيرات التى كان الذوق العام لا يستهجنها فى الثلاثينيات أو الأربعينيات قد صارت الآن غير مقبولة ، ويجب أن يوضع فى الاعتبار كذلك الأهمية التى خلعها الكاتب على المشكلة التى كان يعالجها وكونه لم يستهدف الأشخاص فى المقام الأول وإنما يستهدف فكرة أو حزبا وجاء تعرضه للأشخاص فى

---

(١) نقض ٤ يناير سنة ١٩٤٩ مجموعة القواعد القانونية ج ٧ رقم ٧٧٦ ص ٧٢٨ .

(٢) نقض ٧ فبراير سنة ١٩٢٩ ، نقلا عن الدكتور محمد مصطفى القللى ، المسئولية الجنائية ، ص ٣٠٢ هامش ١٢١ .

(٣) نقض ١٠ يناير سنة ١٩٣٨ مجموعة القواعد القانونية ج ٤ رقم ١٤٦ ص ١٤٠ .

صورة تبعية ، ولم يكن تعرضه لهم مقصودا لذاته ولكن من أجل مهاجمة هذه الفكرة أو الحزب[1] .

وقد قررت محكمة النقض أنه « لايبرر عمل المتهم أن يكون أخصامه قد سبقوه فى صحفهم إلى استباحة حرمات القانون فى هذا الباب »[2]. ولكن لايجوز أن يغيب عن البال أنه إذا كانت عبارات المتهم قد صدرت عنه فى معرض جدال سياسى فإن التناسب بينها وبن عبارات خصمه من أهم الاعتبارات التى تعين على تحديد مدى ملاءمة عبارته .فمن كان يرد على عبارات مريرة قاسية يباح له فى رده قدرا من العنف فى العبارة يزيد عما يرخص به لشخص يرد على عبارات هادئة متزنة . وعلى أى الأحوال فإنه « لايشفع فى تجاوز حدود النقد المباح أن تكون العبارات المهينة التى استعملها المتهم هى مما جرى العرف على المساجلة بها »[3]. ذلك أن العرف الفاسد لايصلح مصدرا لقاعدة قانونية تقرر سببا للإباحة أو شرطا من شروطه . ونخلص مما تقدم إلى أن ضابط الإباحة فى النقد بما يشتمل عليه من سب أو قذف ضد ذوى الصفة العمومية . هو حسن النية[4] فحسب والمتمثل فى :

ـــ الاعتقاد بصحة الرأى المبدى .

ـــ واستناد هذا الاعتقاد إلى التحرى والدراسة المفترضين فى مثل ظروف المتهم .

ـــ استهداف المصلحة العامة .

---

(1) د. محمود نجيب حسنى ـــ القسم الخاص ص ٦٣٨ .

(2) نقض ٤ يناير سنة ١٩٣٢ مجموعة القواعد القانونية ج ٢ رقم ٣١٢ ص ٤٠٣ .

(3) نقض ٢٧ فبراير سنة ١٩٣٣ مجموعة القواعد القانونية ج ٣ رقم ٩٦ ص ١٤٠ .

(4) قارن د. حسنى ص ٦٢٧ ، ٦٣١ ، ٦٦٨ .

الفصل الرابع
موقف الإسلام من حدود حرية الرأى السياسى وضوابطها

تقديم وتقسيم : ـــ

إذا كان الفقه الوضعى قد انتهى إلى وضع حدود لحرية الرأى السياسى تتمثل فى حدين : ـــ

الأول : حد مانع وهو ذو شقين يتمثل أولهما فى الحفاظ على شرف الأفراد واعتبارهم أو الحقوق والمصالح الفردية المعتبرة وجعلها موضع حماية القانون وثانيهما : مراعاة اعتبارات النظام العام باعتباره مجموعة المصالح الأساسية للجماعة ، أى مجموع الأسس والدعامات التى يقوم عليها بناء الجماعة وكيانها بحيث لا يتصور بقاء هذا الكيان سليما دون استقرازه (١) .

الثانى : حد دافع يمثل الهدف الذى من أجله أقر الشارع حق إبداء الرأى والنقد السياسى وأباح ما قد يشتمل عليه ذلك من قذف أو سب لذوى الصفة العمومية وهو يتمثل فى استهداف تحقيق المصلحة العامة أو الخير العام فيما يقول البعض (٢) .

---

(١) راجع د. حسن كيره ـــ محاضرات فى المدخل للقانون سنة ١٩٥٤ ـــ دار نشر الثقافة بالإسكندرية ص ٢٣٦ .

(٢) راجع . Geny : Methodes d'interpritation et source du droit positif 2 vol paris 1919 No. 173
وقارن د. سليمان مرقص ـــ المدخل للعلوم القانونية ـــ سنة ١٩٦٧ ـــ المطبعة العالمية ـــ ص ٨ حيث جاء به أن « فكرة القانون فى ذاته (النظام العام) هى عبارة عن تنظيم عادل للمجتمع يكفل حرية الأفراد (الحقوق الفردية) وتحقيق الخير العام (المصلحة العامة) .

أما من حيث ضابط هذه الحرية ، فقد أوضحنا كيف أنه يتمثل فى حسن النية فحسب وعناصرها الأساسية :

(١) صدق الرأى المبدى بصدد تلك الوقائع ومطابقته لاعتقادات الناقد بعد التثبت والتحرى الواجبين ممن كان فى مثل ظروفه الشخصية والموضوعية .

(٢) تناسب النقد فى عباراته التى صيغ فيها ، مع الوقائع التى أثارته ، كما وكيفا .

ولايقدح فى ذلك أن الشارع قد أضاف إلى هذا الضابط شرطا آخر بنص خاص فى صدد إباحة القذف ضد ذوى الصفة العمومية هو إثبات صحة وقائع القذف كلها أو الاعتقاد بصحتها على ألا يكون هذا الاعتقاد مجردا بل يلزم أن يكون بعد تقدير الأمور التى ينسبها إلى المقذوف تقديرا كافيا وأن يكون قد بذل فى ذلك العناية اللازمة .

نقول إذا كان هذا هو ماانتهينا إليه فى المباحث السابقة بصدد دراسة حدود حرية الرأى السياسى وضوابطها فى ظل الديموقراطية الكلاسيكية وفق مارسمته اجتهادات الفقهاء وقرائح الشراح ورسخته التشريعات وطبقته أحكام القضاء ، فإنه فى معرض بيان موقف الإسلام من هذه المشكلة ينبغى أن نتعرض لذلك من خلال موقفه من تلك الحدود والضوابط بعناصرها الأساسية فى ثلاثة مباحث على النحو التالى : —

المبحث الأول : الإسلام وحقوق الأفراد والجماعة (الحد المانع) .
المبحث الثانى : الإسلام والمصلحة العام (الحد الدافع) .
المبحث الثالث : الإسلام وضوابط حرية الرأى السياسى .

المبحث الأول
الإسلام وحقوق الأفراد والجماعة : (الحد المانع)

فيما يتعلق بحقوق الأفراد والجماعة نجد أن الإسلام قد عظم تلك الحقوق وأثم العدوان والبغى عليها بغير الحق .. وفى غير حصر نسوق بعض الأدلة على ذلك .

أولا : من الكتاب : قوله تعالى : ـــ

(١) ﴿ فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ﴾ [١]

(٢) ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى علكيم ﴾ [٢]

(٣) ﴿ ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا ﴾ [٣]

(٤) ﴿ لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان دواد وعيس بن مريم ذلك بما عصوا وكانو يعتدون ﴾ [٤]

(٥) ﴿ ألقيا فى جهنم كل كفار عنيد مناع للخير معتد مريب ﴾ [٥]
وفى موضع آخر قوله ﴿ معتد أثيم ﴾ [٦]

(٦) ﴿ ولاتعتدوا إن الله لايحب المعتدين ﴾ [٧]

---

(١) البقرة / ١٧٨ .
(٢) البقرة / ١٩٤ .
(٣) المائدة / ٢ .
(٤) راجع المائدة/٧٨ ، البقرة / ٦١ .
(٥) ق / ٢٥ .
(٦) القلم / ١٢ .
(٧) البقرة / ١٩٠ ، المائدة / ٨٧ .

(٧) ﴿ فلا عدوان إلا على الظالمين ﴾ [(١)]

(٨) ﴿ ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا ﴾ [(٢)]

ففى هذه الآيات ـــ وغيرها كثير ـــ حرم الله تعالى العدوان فى شتى صوره ومنها بلا شك الاعتداء على أعراض الناس وحقوق الأفراد تحريما قاطعا ..

أما فى مجال حقوق الجماعة وحفظ الأمن والنظام العام فيها فقد تناول القرآن الكريم تحريم البغى[(٣)] بغير الحق فى أكثر من موضع نسوق منه على سبيل المثال ما يلى : قوله تعالى : ـــ

(١) ﴿ قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق ﴾ [(٤)]

(٢) ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴾ [(٥)]

(٣) ﴿ ياأيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم ﴾ [(٦)]

ثانيا : ومن السنة قوله ﷺ : ـــ

(١) « المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه » [(٧)]

(٢) عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ « المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يثلمه » [(٨)]

---

(١) البقرة / ١٩٣ .

(٢) النساء / ٣٠ .

(٣) البغى هو الخروج على الإمام العادل بتأويل فاسد ـــ انظر د. محمد سلام مدكور فى مانقله عن البزدوى « الإباحة » ص ٥١٣ .

(٤) الأعراف / ٣٣ .

(٥) النحل / ٩٠ .

(٦) يونس / ٢٣ .

(٧) مسلم ـــ أنظر المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٢٦ .

(٨) متفق عليه ـــ المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٢٦ .

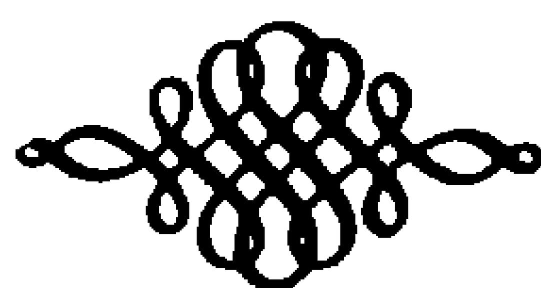
(٣) قوله عليه السلام « سباب المسلم فسوق وقتاله كفر »[١]

(٤) وقوله فى حجة الوداع « فإن دماءكم وأموالكم ــ قال محمد وأحسبه قال » وأعراضكم ــ عليكم حرام كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا ..

وفى رواية أخرى : « فإن الله تبارك وتعالى قد حرم دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها كحرمة يومكم هذا فى بلدكم هذا فى شهركم هذا »[٢]

(٥) وقوله : « لا ضرر ولا ضرار »[٣]

وغير ذلك كثير . فضلا عن نصوص تحريم الغيبة والنميمة وذكر الإنسان بما يكره . ذلك موقف الإسلام من الحد المانع وقد سبق إلى تحديده بوضوح وجلاء قبل أن تصل إليه اجتهادات الفقهاء ووثائق المشرعين وأحكام القضاء .



---

(١) البخارى ــ كتاب الإيمان ص ١٩ وقال فى الفتح الفسق فى اللغة الخروج « وفى الشرع الخروج عن طاعة الله ورسوله وهو فى عرف الشرع أشد من العصيان ــ قال تعالى : ــ ﴿ وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان ﴾ ففى الحديث تعظيم حق المسلم والحكم على من سبه بغير حق بالفسق . فتح البارى ــ الجماعة الإسلامية ص ١١٠ المجلد الأول ج ١ طبعة دار الطائف بطنطا .

(٢) البخارى ــ كتاب العلم ص ٣٧ .

(٣) رواه مالك فى الموطأ ص ٤٦٤ ــ طبعة دار الشعب صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه ــ محمد فؤاد عبد الباقى وقال د. محمد سلام مدكور الإباحة ص ٣٩٨ ــ رواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس وعبادة بن الصامت وقال حسنه العزيزى على الجامع الصغير ج ٣ ص ٤٢٧ .

المبحث الثانى
الإسلام والمصلحة العامة (الحد الدافع)

استهدف الإسلام فى كل أحكامه خير الإنسان فردا كان أو جماعة ــ سواء كان هذا الخير أو المصلحة مما يتحقق عاجلا فى الدنيا ، او مما هو مؤجل ومرجأ للآخرة .. وعلى ذلك فقد عظم الإسلام شأن المصلحة العامة وجعلها مبررا لأحكامه حتى أن الفقهاء اتخذوا من « المصلحة » مصدرا فى اجتهاداتهم للوقوف على أحكام الإسلام وجعلوها أصلا فى قواعدهم الاجتهادية(١).

غير أن الإسلام عندما تناولها بالنص لم يكن ليقتصر على استعمال لفظها المعروف فى الفقه القانونى فحسب ، بل تناولها تحت ألفاظ أخرى كثيرة تحتويها وزيادة . فتارة يأتى ذكرها تحت عموم لفظ الخير ومشتقاته ، أو العمل الصالح ومشتقاته أو « وجه الله » ، أو حق الله ، أو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أو المنفعة العامة ومشتقاتها ، أو البر أو الحسن .. الخ ذلك مما يجل حصره فى نصوص القرآن والسنة(٢) ودليلنا على ذلك .

---

(١) انظر الموافقات « للشاطبى . ج ٢ ص ٦ حيث يقرر أن تحقيق المصالح العامة لجميع المسلمين هى مقصد أحكام الشريعة .. وعليه يقرر الفقهاء أن جميع الأعمال تكون صحيحة أو باطلة على حسب تضمنها للمصحلة العامة للمسلمين من عدمه .. الموافقات ج ٢ ص ٢٨٥ .

(٢) لم ينفرد الإسلام بتعدد الألفاظ الدالة على المصحلة العامة وإن انفرد بجمعها « فجون ستيورات ميل » استعمل لفظ المنفعة العامة « وجينى » استعمل لفظ الخير العام وتابعه فى ذلك د. سليمان مرقص ــ واستعملها ابن تيمية فى عموم ألفاظ الخير والبر والعمل الصالح والحسن وضده المعصية والسيئة والفجور والظلم والعمل الفاسد . انظر ابن تيمية فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص ١٦ حيث يقول « ولابد مع ذلك أن يكون العمل صالحا وهو مالأمر الله به ورسوله وهو الطاعة فكل طاعة عمل صالح وكل عمل صالح طاعة وهو العمل المشروع المسنون إذ العمل المشروع المسنون هو المأمور به أمر إيجاب أو استحباب وهو العمل الصالح وهو الحسن وهو البر وهو الخير وضده المعصية ، والعمل الفاسد والسيئة =

أولا : من الكتاب الكريم قوله تعالى : ـ

١ ـ ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ﴾[١]

٢ ـ ﴿ لاخير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف ﴾[٢]

٣ ـ ﴿ فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير ﴾[٣]

٤ ـ ﴿ اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير ﴾[٤]

٥ ـ ﴿ هماز مشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم ﴾[٥]

٦ ـ ﴿ فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا ﴾[٦]

٧ ـ ﴿ ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون فى الخيرات ﴾[٧]

٨ ـ ﴿ ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات ﴾[٨]

٩ ـ ﴿ وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات ﴾[٩]

١٠ ـ ﴿ أولئك يسارعون فى الخيرات وهم لها سابقون ﴾[١٠]

فالمصلحة العامة على التحقيق تندرج فى عموم لفظ الخير ومشتقاته كالخيرات فيما تقدم من آيات وغيرها كثير . وإن كان يبرزها كبار المفسرين

= والفجور والظلم ويقول فى موضع آخر ص ٦ من نفس المرجع « إن هذه الأمة خير الأمم للناس فهم أنفعهم لهم ، وأعظمهم إحسانا إليهم لأنهم كملوا كل خير ونفع للناس بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر » نقول إذا كان الإسلام لم ينفرد بتعدد الألفاظ الدالة على المصلحة العامة إلا أنه انفرد بجمعها بما لم يتحقق فى الفقه القانونى الوضعى وذلك من إعجازه وهو تشريع العزيز الحكيم .

(١) آل عمران / ١٠٤ .

(٢) النساء ١١٤ .

(٣) النساء / ١٢٨ .

(٤) الحج / ٧٧ .

(٥) القلم ١١ .

(٦) النساء ١٩ .

(٧) آل عمران / ١١٤ .

(٨) البقرة / ١٤٨ .

(٩) الأنبياء / ٧٣ .

(١٠) المؤمنون / ٦١ .

فإنهم لم يعارضوها ولم يذكروا ما يناقض ما ذهبنا إليه ..

هذا ولم يقتصر القرآن الكريم على معالجة المصلحة العامة تحت لفظ الخير ، بل تعداه إلى لفظ العمل الصالح ومشتقاته أيضا كما فى قوله تعالى : ــ

ــ ﴿ فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون ﴾[1] والتقوى فيما ذكر ابن كثير اسم جامع للطاعات وكما قال ابن تيمية كل عمل صالح « مصلحة » طاعة والعكس صحيح .

ــ ﴿ إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا ﴾[2]

ــ ﴿ وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفورا رحيما ﴾[3]

ــ ﴿ الذين يفسدون فى الأرض ولا يصلحون ﴾[4]

ــ ﴿ اخلفنى فى قومى وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين ﴾[5]

ــ ﴿ وأما من آمن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى ﴾[6]

ــ ﴿ فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه ﴾[7]

وغير ذلك من الآيات كثير عالج فيها القرآن الكريم المصلحة العامة تحت لفظ العمل الصالح ومشتقاته هذا والمتمعن فى معنى المصلحة العامة يجدها لا تخرج عن أن تكون أمرا بمعروف أو نهيا عن منكر . وهو مما أوجبه الإسلام على المسلمين وجوبا يدور بين الوجوب العينى عند البعض والوجوب الكفائى عند البعض الآخر[8] .

---

(١) الأعراف / ٣٥ .

(٢) البقرة / ١٦٠ .

(٣) النساء / ١٢٩ .

(٤) الشعراء / ١٥٢ .

(٥) الأعراف / ١٤٢ .

(٦) الكهف / ٨٨ .

(٧) الأنبياء / ٩٤ .

(٨) راجع ماتقدم ــ حكم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ومن الآيات التى جاء فيها ذكر المصلحة العامة تحت لفظ المنفعة[1] ومشتقاتها قوله تعالى :

ـ ﴿ فذكر إن نفعت الذكرى ﴾[2]
ـ ﴿ وذكر فإن الذكري تنفع المؤمنين ﴾[3]
ـ ﴿ ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات ﴾[4]

ثانيا : ومن السنة النبوية الشريفة :

* قوله عليه الصلاة والسلام « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليسكت »[5].

وهذا حديث جامع لحدود حرية الرأى السياسى وضوابطها كما سنرى .. ذلك أن كلمة الخير تعنى الالتزام بالحد السلبى فلا عدوان على حقوق الأفراد ولا بغى على حقوق الجماعة بل التزام بالنظام العام وإلا كانت فتنة لا خير ـ كما أنها أيضا تحمل معنى الحد الإيجابى وهو المصلحة العامة المستهدفة من النقد فضلا عن توافر كل عناصر حسن النية أو الحق على ما سنفصله فى موضعه كضابط لحرية القول أو النقد السياسى .

* عن أبى سعيد قال : قال رسول الله ﷺ : « إن الله تعالى لم يبعث نبيا ولا خليفة إلا وله بطانتان ، بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر ، وبطانة لاتألوه خبالا ، ومن يوق بطانة السوء فقد وقى »[6].

---

(١) كان J.S. Mill يستخدم لفظ المنفعة للدلالة على المصحلة .
(٢) الأعلى / ٩ .
(٣) الذاريات / ٥٥ .
(٤) الحج / ٢٨ .
(٥) الشيخان وأحمد وابن ماجه والنسائى ـ عن أبي شريح ، وعن أبى هريرة ـ وصححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٧٩ .
(٦) البخارى فى الأدب ومسلم ، والترمذى ـ عن أبى هريرة ـ السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٧٢ .

وغنى عن البيان أن المصلحة العامة تدخل فى عموم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فدل الحديث على أن لكل نبى وخليفة .. بل ولكل حاكم بطانتان منهما بطانة تحضه على المصلحة العامة وترشده إليها ومنهم النقاد السياسيون الـذى يلتزمون حدود النقد بحق ، وعلى الأخص الحد الدافع وهو استهداف المصلحة العامة .

هذا ومما يؤدينا فى أن المصلحة العامة كما عرفها الفقه الحديث كانت معلومة بدقة لدى الإسلام ، وتندرج فى عموم لفظ الخير ــ ماقاله عمر بن الخطاب للخليفة الأول أبى بكر الصديق ليبرر له مشورته بجمع القرآن الكريم خشية الضياع بفناء القراء عندما استحر القتل فيهم فى معركة اليمامة وكان أبو بكر يرى ذلك محظورا حتى أنه رد مشورة عمر بأن ذلك أمر لم يفعله النبى ﷺ ولم يأمر به فقال له عمر .. « هذا والله خير » أى أن هذا والله مصلحة عامة »[1].

وفضلا عن ذلك ما قرره البعض[2]ــ بحق ــ من أن الفقه الإسلامى قد وضع أصلا واحدا وضابطا جامعا للحرية وقيودها وحدودها تشترك فيه كل فروع القانون هذا الأصل مطلق الحرية للإنسان مالم يتصادم مع الحق أو الخير أو المصلحة العامة . ولا يدع للقانون أن يتدخل مالم يقع هذا التصادم » .

وفى ذلك تقرير صريح بأن المصلحة العامة قد تأتى فى الإسلام تحت لفظ الخير أو الحق بمعناها الواسع إذ أن كلا منهما يتسع لاحتواء المصلحة العامة وزيادة .

كما يشير البعض إلى تعظيم الإسلام لشأن المصلحة العامة بقوله[3]« إنه إذا

---

(١) راجع ــ د. محمد سلام مدكور ــ الإباحة ص ٣٤٥ .

(٢) راجع د. عبد الحكيم حسن العيلى ــ الحريات العامة ص ٢٠٠ .

(٣) د. العيلى ــ المرجع السابق ص ١٧٩ .

ماتفحصنا أحكام الشريعة الإسلامية فى تقريرها للحقوق والتكاليف نجد أنها قصد بها تحقيق مصالح الناس ».

وهذه المصالح قد تكون مصالح عامة للمجتمع ، وقد تكون مصالح خاصة للأفراد ، وقد تكون مصالح مشتركة بينهما [١].

وعلى هذا الأساس يقسم علماء الأصول التكاليف الشرعية إلى ثلاثة أقسام [٢]:

١ ــ حق الله تعالى فقط : وهو أمره ونهيه وقد شرع حكمه لمصلحة المجتمع . ولم يقصد به نفع فرد بعينه .
٢ ــ وحق العبد ومصالحه وقد شرع لمصلحة الفرد خاصة .
٣ ــ وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله أو حق العبد .

ويقرر القرافى [٣] أنه ما من حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى هو أمره بإيصال هذا الحق إلى مستحقيه .

وعلى هذا فيوجد حق الله تعالى (المصلحة العامة) دون حق العبد بينما لا يوجد حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى .

وفى ضوء ذلك يجب أن نفهم ما يقرره الفقه الإسلامى من إناطة مقاصد الشريعة الإسلامية فى تكاليفها بالمصلحة العامة إذ حينما تتحقق المصلحة دون أن تصطدم بقاعدة قطعية فثم شرع الله وهو به أعلم .

على أن الإسلام يربط بين « الحق « « والحد » وبين المصلحة العامة فيقرر أن فى إهدار « الحق » أو إصابة « الحد » ــ انتهاكا للمصلحة العامة ونفيا للخير وضياعا للمنفعة وتكريسا للمنكر على حساب المعروف .

---

(١) انظر د. عبد الوهاب خلاف ــ علم اصول الفقه سنة ٥٢ ص ٢٤٨ .
(٢) انظر القرافى ــ الفروق ــ طبعة الحلبى بالقاهرة سنة ١٣٤٤ هـ ج ١ ص ١٤٠ .
(٣) المرجع السابق ص ١٤١ .

فها هو ذا ابن تيمية يقسم الحقوق إلى قسمين[١] وهو فى ذلك يقرن الحقوق بالحدود(كحد الزنا والسرقة .. إلخ) فيقول عن القسم الأول منها .

« إنها الحدود والحقوق التى ليست لقوم معينين بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم . وكلهم محتاج إليها . وتسمى حدود الله ، وحقوق الله (أى واجبات على المسلمين لله . إذ الحق يقابله الواجب والإلزام[٢]) مثل حد قطاع الطرق والسراق والزناة ونحوهم » .

وهكذا يقرن ابن تيمية بين الحدود والحقوق وفى ذلك ما يفيد الصفة الإلزامية للحقوق قبل الأفراد وقبل المجتمع فيقول تعالى : ﴿ تلك حدود الله فلا تعتدوها ﴾[٣] بل إنه في موضع آخر يشدد هذا التحريم المستفاد من النهى فيقول ﴿ تلك حدود الله فلا تقربوها »[٤].

والخلاصة : أن الإسلام عرف حرية النقد السياسى ووضع لها حدودها كأدق ما تكون الحدود ، قبل أن يصل إلى معرفتها الفقه الوضعى . وأكثر فى معالجة هذه الحدود وما تتضمنه من جزئيات حتى كانت واضحة بينة فى الإسلام ، وإن لم تنتظمها نظرية عامة واحدة . ذلك أن الإسلام كله وحدة واحدة، ماكان فيه من باب المعاملات أو العبادات فجميع أحكامه والتزامها طاعات يتعبد بها .. ومن ثم فلا حاجة به إلى وضع نظريات عامة لكل قضية من القضايا .



---

(١) راجع مؤلفه « السياسة الشرعية » سنة ١٣٨٧ ص ٣٣ — ٣٤ ، ٨٠ .

(٢) راجع د. محمد خلف الله أحمد فى بحثه بعنوان « حقوق الإنسان فى الإسلام » — من بحوث المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية » حيث يذهب إلى أن الحقوق أيا كانت أنواعها تقابلها واجبات .

(٣) البقرة / ٢٢٩ .

(٤) البقرة / ١٨٧ .

المبحث الثالث
الإسلام وضوابط حرية الرأى
فى الميدان السياسى

وقفنا فيما تقدم على أن صحة الوقائع وثبوتها ، وحسن النية هما الضابط لإباحة قذف ذوى الصفة العمومية استعمالا لحرية الرأى السياسى . والاقتصار على حسن النية فيما عدا تلك الصورة الخاصة . كما أظهرنا بالتحليل أن اصطلاح « حسن النية » يتكون من عنصرين رئيسيين هما :

أولا : اعتقاد المتهم صحة الوقائع التى أثارت النقد أو التعليق (١)، فضلا عن اعتقاده بصواب الرأى المبدى ذاته .
على أن يكون اعتقاده هذا ــ فى كلتا الحالتين ــ مبنيا على أسس سائغة بعد التحرز والتثبت والالتفات الواجب أو بتعبير آخر بعد بذل العناية اللازمة وتقدير الأمور تقديرا كافيا .

ثانيا : تناسب التعليق ــ بما اشتمل عليه من عبارات القذف أو السب أو الإهانة أوما كان من بابه ــ مع ماأثاره من وقائع تناسبا كميا وكيفيا .

فإذا ما أردنا أن نفقه موقف الإسلام من هذا « الضابط » وجب أن نفقه ذلك من خلال موقفه من تلك العناصر وهو ما نشير إليه فيما يلى :

---

(١) الاعتقاد بصحة الواقعة حين لاتكون الواقعة صحيحة فى ذاتها ، شرط فى ذاته من شروط حق النقد . ولكنه يعتبر من عناصر حسن النية حين تكون الواقعة صحيحة فلا يتوافر حسن النية لدى من نشر واقعة صحيحة فى ذاتها ولكنه كان يعتقد عدم صحتها ــ راجع د. محمود نجيب حسنى ــ القسم الخاص ص ٦٤٠ .

أولا : ثبوت صحة الوقائع
التى أثارت التعليق ، أو الاعتقاد بثبوتها

كلف الله المسلمين بالتثبت والتحقق من صدق الوقائع موضوع النقد وشبهه ، وحرم التسرع والتطير فى ذلك فقال تعالى : ﴿ يأأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ﴾ (١) فالله تعالى يكلفنا بالتثبت والتحرى عن صدق الوقائع تكليفا قبل أن نصدر أحكامنا على هذه الوقائع ، أو أن نبدى نقدنا لها . وهذا التثبت والتحرى هو مايدخل فى الاستطاعة . إذ لا تكليف فى الإسلام بغير مستطاع — ﴿ لايكلف الله نفسا إلا وسعها ﴾ (٢) ، ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ (٣) وهو قول الرسول عليه السلام « إذا أمرتكم بالشىء فخذوا منه ما استطعتم » (٤) .

نقول فالاعتقاد المعتبر هو ماكان صادرا بعد التثبت من حقيقة وقائع القذف أو بأقل القليل ماكان صادرا عن أسباب سائغة أو من شأنها أن تحمل على ذلك الاعتقاد .

ولنا من القرآن الكريم على ذلك أدلة نسوق بعضها على سبيل التمثيل لا الحصر منها قوله تعالى :

﴿ أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئا إمرا ﴾ (٥) .

---

(١) الحجرات / ٦ .

(٢) البقرة / ٢٨٦ .

(٣) البقرة / ١٨٥ .

(٤) عن أبى هريرة نقلا عن ابن حزم — الإحكام فى أصول الأحكام طبعة أولى سنة ١٩٧٨ تحقيق محمد أحمد عبد العزيز وقارن أيضا — الصنعانى — سبل السلام ج ٢ ص ٢٥٩ المكتبة التجارية سنة ١٣٥٧ هـ رواه عن ابن عباس ، وقال رواه الخمسة غير الترمذى وأصله من مسلم من حديث أبى هريرة .

(٥) الكهف / ٧١ .

ففى هذا الموقف يحكى القرآن الكريم أن موسى عليه السلام قد بذل عنايته وتحقق من صدق الواقعة الباعثة على النقد ، وهى خرق معلمه ـــ سيدنا الخضر ـــ لسفينة المساكين الذين يعملون فى البحر وليس لهم من وسائل العيش سواها . وترجح لديه بناء على أسباب سائغة تحمل على اعتقاده هذا ـــ أن ما أتاه « الخضر » كان شيئا منكرا . ولذا توجه بالنقد المناسب للفعل كما وكيفا . فقوله لأستاذه ومعلمه « لقد جئت شيئا إمرا ، لهو قذف قاس وسب مافى ذلك شك .

لكن حقيقة الفعل لم تكن شيئا إمرا ، كما تصور موسى عليه السلام بناء على الأسباب التى سوغت ذلك له . وذلك فيما أخبرنا به القرآن الكريم فيما بعد إذ قال على لسان سيدنا الخضر « فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا »[1] فبقاء السفينة لأهلها مع عيبها البسيط ، خير من تركها دون تعييب ليأخذها الملك غصبا ، ويفقدها بذلك أهلها وهم أحوج إليها .[2]

قوله تعالى : ﴿ اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ﴾[3] فالآية لم تنه عن كل الظن ، وإنما نهت عن كثير منه . وإذا كانت قد أثبتت أن بعض الظن إثم فإنها قد أثبتت أيضا أن بعضه الآخر ليس بإثم .. فسقط عنه التحريم فثبت بذلك حله .

وهذا الظن المباح إنما هو الظن المبنى على أسباب سائغة تحمل على

---

(١) الكهف / ٧٩ .

(٢) ويلاحظ أن سيدنا الخضر لم يفارق موسى عليه السلام لأنه أنكر عليه سؤاله فى ذاته ولكن فارقة لإخلاله بشرط التبعية الذى تواضعا عليه منذ البداية .. هل أتبعك على أن تعلمنى مماعلمت رشدا (الكهف ٦٦) .. قال : فإن اتبعتنى فلا تسألنى عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا (الكهف ٧٠) ولذلك ذكره بالشرط قبل المفارقة حيث قال : ألم أقل إنك لن تستطيع معى صبرا (الكهف / ٧٢) .. وعليه فالمفارقة لم تكن إنكارا لنقد موسى عليه السلام أو لأنه لم يتحر صدق الواقعة التى أثارت النقد ، ولكن كانت تطبيقا لشرط بينهما .. ﴿ قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبنى قد بلغت من لدنى عذرا ﴾ (الكهف / ٧٦) .

(٣) الحجرات / ١٢ .

الاعتقاد بصدقه . وهو الذى يصلح سببا من أسباب إباحة النقد ولو اشتمل على عبارات قذفية أو بأقل القليل يصلح سببا من الأسباب المعفية من العقاب .. وهو على التحقيق أحد عناصر ضابط حرية القول سواء كان حسن النية بتعبير الفقه القانونى أو قول « الحق » بتعبير الفقه الإسلامى .

أما الظن المنهى عنه والذى لايبيح النقد ولا يعفى من العقاب فهو ذلك الذى لم يكن مبنيا على أسباب سائغة تحمل على صدقه ، بل كان مبعثه شفاء لضغينة شخصية أو إرضاء لسحيمة . أو تطيرا بغير ترو أو تدبر . وهو محرم فى القانون وفى الإسلام على السواء . وهو المتبادر من قوله تعالى : ﴿ والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقداحتملوا بهتانا وإثما مبينا ﴾[١]. وقوله : ﴿ إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ﴾[٢].

ومن السنة النبوية الشريفة : قوله عليه السلام « إياكم والظن . فإن الظن أكذب الحديث[٣] وللمجتهد أجران إذا أصاب وأجر إذا أخطأ »[٤].

ولاشك أن التحرى والتثبت قبل التعليق بالنقد ــ نوع اجتهاد ولا يكون كذلك إلا بعد بذل العناية اللازمة للوقوف على الحقيقة . أما ماروى عنه ﷺ قال : « بئس مطية الرجل زعموا »[٥]. وفيه نهى عن التسرع والتطير .

وقوله عليه السلام فيما رواه على ابن أبى طالب « من قال فى مسلم ماليس

---

(١) الأحزاب ٥٨ .

(٢) النور / ١٥ .

(٣) البخارى ومسلم عن أبى هريرة .

(٤) قارن السيوطى ــ الجامع الصغير ج ١ ص ٢٤ ولفظه « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذ حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد » وقال رواه الشيخان وأحمد والنسائى والبيهقى ورمز له بالصحة .

(٥) أحمد وأبو داود عن حذيفة ورمز السيوطى لضعفه ــ الجامع الصغير ج ١ ص ١٢٧ .

فيه حبس في ردغة الخبال حتى يخرج مما قال »[1] وهو حديث منتج في ضرورة التثبت وتحرى الحقيقة .

وقوله عليه السلام في نفس الحديث أيضا « من خاصم في باطل وهو يعلم لم يزل في سخط الله حتى ينزع »[2] وبمفهوم المخالفة يتضح أن من خاصم في باطل وهو لايعلم فلا إثم عليه .. وفى معناه أن من نقد فاشتمل نقده على قذف .. بعد أن بذل جهده في التحرى والتثبت من حقيقة وقائع النقد فلا إثم عليه ولا تثريب ، حتى ولو كانت وقائع القذف والنقد غير حقيقية فى الواقع . وهو عين مانعنيه بإباحة القذف وجنسه إذا كانت وقائع القذف صحيحة أو اعتقد فى صحتها بناء على أسباب سائغة تحمل على ذلك الاعتقاد .

وقوله عليه السلام « لايرمى رجل رجلا بالفسوق ولا يرميه بالكفر إلا ارتدت عليه إن لم يكن صاحبه كذلك »[3].

---

(١)،(٢) مسلم ـــ نقلاعن ابن القيم ـــ الطرق الحكيمة ـــ تحقيق د. محمد جميل غازى سنة ١٩٧٧ ص ١٥٤ ـــ ١٥٥ وقارن السيوطى فى الجامع الصغير ج ٢ ص ١٧١ ـــ فيما أورده عن الطبرانى عن أبى الدراء بلفظ « من ذكر أمرءاً بما ليس فيه ليعيبه حبسه الله فى نار جهنم حتى يأتى بنفاذ ماقال» ورمز لصحته . ونفس المرجع ج ١ ص ٨٨ ـــ فيما أورده عن ابن أبى الدنيا فى الصمت عن قتاده ـــ مرسلا ـــ بلفظ « إن أعظم الناس خطايا يوم القيامة أكثرهم خوضا فى الباطل » ورمز لتحسينه .

وجاء فى الصحيح عن ابن عمر قوله عليه السلام ـــ « من أعان على خصومة بظلم (ومن باب أولى من خاصم فى باطل) لم يزل فى سخط الله حتى ينزع / ـــ رواه ابن ماجه والحاكم فى المستدرك وأورده السيوطى فى الجامع الصغير ج ٢ ص ١٦٥ . كما ذكر المناوى فى الكنوز ج ١ ص ٦٩ .. عن القرشى قوله عليه السلام بلفظ « إن أعظم الناس خطايا أكثرهم خوضا فى الباطل » .

(٣) قارن ـــ فتح البارى لابن حجر العسقلانى ـــ طبعة الجماعة الإسلامية بكلية الآداب المجلد الأول ج ١ ص ١١٠ حديث رقم ٤٨ .. قوله عليه السلام « سباب المسلم فسوق وقتاله كفر » وماجاء فى الكنوز للمناوى ـــ عن الشيخين أنه عليه الصلاة والسلام قال « من قال لأخيه كافر .. فقد باء بها أحدهما ج ٢ ص ١١٤ ومأأورده السيوطى من رواية البخارى عن أبى هريرة ، أحمد والبخارى عن ابن عمر بلفظ « إذا قال الرجل لأخيه ياكافر فقد باء بها أحدهما » ج ١ ص ٣٢ .

وفيه توجيه بليغ إلى ضرورة التحرى والتثبت والتيقن قبل النقد أو التعليق بما يشتمل عليه من قذف أو جنسه .

ولقد طبق صحابة رسول الله ﷺ تلك القاعدة تطبيقا فذا فى عهد عمر بن الخطاب[1] بشأن قسمة أرض السواد على من فتحها من أجناد المسلمين .. وتتلخص وقائع هذه القضية :

١ ــ مطالبة الجند بتقسيم الأراضى المفتوحة بأسيافهم على من فتحوها .
٢ ــ معارضة عمر ــ الخليفة ــ فى هذا التقسيم اعتمادا على مارجح لديه من مصلحة عامة فى عدم التقسيم .
٣ ــ عارضه فى ذلك فريق من كبار الصحابة وأكثروا عليه واشتدت معارضتهم له واستمروا على ذلك أياما اعتمادا على سنة رسول الله وما كان عليه العمل فى الفتوحات .
٤ ــ توصل عمر لإجلاء الحقيقة بنصوص سورة الحشر وكانت فى غير ما رأى الفريق المعارض له فاقتنعوا بحجته وأقروه بعد التحقق من دليله .

ويستفاد من ذلك أن الناقد فى الإسلام يعفى مما يكون قد اقترفه من قذف أو مخاشنة فى القول إذا كانت هناك مسوغات معقولة تحمله على مجرد صدق الواقعة محل النقد أو تحمله على الاعتقاد الذى توصل إليه رغم أنه لا يطابق الحقيقة فى الواقع .

اعتقاد الناقد (القاذف) صحة الرأى الذى يبديه :

من المسلمات فى الإسلام ألا يقول المسلم إلا ما يعتقد أنه الحق ــ ذلك أنه لو قال غير مايعتقد ، يكون إما منافقا ، أوممن يقولون زورا ، أو رئاء الناس وحرم ذلك كله على المؤمنين بقوله تعالى :

---

(١) راجع أبو يوسف ــ الخراج ص ١٤٠ ، البلاذرى ــ فتوح البلدان ص ٢٧٤ .

١ ــ فى المنافقين : ﴿ إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار ﴾[١] .

﴿ وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم ﴾[٢] .

٢ ــ فى قول الزور : ﴿ وإنهم ليقولون منكرا من القول وزورا ﴾[٣] .

﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور ﴾[٤] .

والأمر بالاجتناب هو أقوى صور التحريم .

ــ ﴿ فقد جاءوا ظلما وزورا ﴾[٥] والمعنى أن الزور ظلم وهو محرم بالنص .

ولقد بين الرسول الكريم أن قول الزور من أشد المحرمات إذا يعدل أكبر الكبائر ، وذلك قوله عليه السلام : عندما سئل عن الكبائر قال : « الإشراك بالله ، وعقوق الوالدين ، وقتل النفس ، وشهادة الزور »[٦] .

٣ ــ وفى تحريم الرياء : قوله تعالى :

« ﴿ يراءون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا ﴾[٧] وفيه يذم الله تعالى أولئك المنافقين الذين يراءون الناس وينأون عن ذكره تعالى .. والذم دليل التحريم .

---

(١) النساء / ١٤٥ .

(٢) التوبة / ٦٨ .

(٣) المجادلة / ٢ .

(٤) الحج / ٣٠ .

(٥) الفرقان / ٤ .

(٦) رواه البخارى عن أنس ــ السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٥٣ ، وأخرج أحمد عن خريم بن فاتك الأسدى عن النبى ﷺ قال « عدلت شهادة الزور بالإشراك بالله ، ثم تلى ﴿ فاجتنوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور ﴾ ــ السيوطى فى الإتقان ج ٤ ص ٢٧٤ . كما جاء فى النهى عن الزور مارواه الشيخان أنه عليه السلام « نهى عن الزور » ــ المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٣٦ ، وبنفس المصدر ج ١ ص ٨٥ جاء قوله عليه السلام فيما رواه الطبرانى « أنهاكم عن الزور » ، وكذا مارواه الشيخان وأحمد عن أبى هريرة أنه ﷺ قال : « إن العبد ليتكلم بالكلمة مايتبين فيها ، يزل بها فى النار أبعد مابين المشرق والمغرب » ــ السيوطى فى الصغير ج١ ص ٨٣ ورمز لصحته

(٧) النساء / ١٤٢ .

* ﴿ الذين هم يراءون ويمنعون الماعون ﴾ [1].
* ﴿ لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ﴾ [2].
* ﴿ والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ﴾ [3].
* ﴿ ولاتكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ﴾ [4].

ففى كل هذه الآيات تحريم للرياء وأهله يستفاد من ذم الله تعالى لهم وذكرهم فى منزلة الكفار والفاسقين والعصاة بطريق العطف إما معطوفا أو معطوفا عليه أو بالتشبيه كما يستفاد ذلك من سياق الآيات الكريمات ..

وجماعا لهذا العنصر من عناصر « حسن النية » أو قول « الحق » وهو صدق الوقائع المثيرة للنقد ، وصدق الرأى المبدى بصددها يقول تعالى :

* ﴿ وذروا ظاهر الإثم وباطنه ﴾ [5].
* ﴿ ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ﴾ [6].

ويقولون المفسرون [7] « ما ظهر » نهى عن جميع أنواع الفواحش وهى المعاصى والإثم وذلك يتناول عدم التثبت والتحرى عن صدق الواقعة الباعثة على النقد). « وما بطن » ما عقد عليه القلب من المخالفة (وذلك يتناول صدق الرأى المبدى ذاته ومطابقته لاعتقاد الناقد) وفى هذا المعنى قال رسول الله ﷺ

---

(١) الماعون / ٦ ، ٧ .
(٢) البقرة / ٢٦٤ .
(٣) النساء / ٣٨ .
(٤) الأنفال / ٤٧ .
(٥) الأنعام / ١٢٠ .
(٦) الأنعام / ١٥١ .
(٧) الجامع لأحكام القرآن لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى ــ الطبعة الثالثة ــ مطبعة دار الكتب المصرية ــ دار القلم ــ سنة ١٣٨٦ هـ ــ سنة ١٩٦٦ م ج ٧ ص ١٣٣ .

فيما رواه الشيخان عن أسامة بن زيد قال « سمعت رسول الله ﷺ يقول « يؤتى بالرجل يوم القيامة فيلقى فى النار فتندلق أقتاب بطنه ، فيدور بها كما يدور الحمار فى الرحى فيجتمع إليه أهل النار فيقولون : يافلان مالك ؟ ألم تكن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ؟ فيقول بلى .. كنت آمر بالمعروف ولا آتيه ، وأنهى عن المنكر وآتيه »(١).

ثانيا : تناسب النقد مع وعائه « كما وكيفا » :

قد تتحق الواقعة التى تبعث على النقد أو على الأقل يترجح وجودها لدى الناقد لمسوغات تحمله على الاعتقاد بذلك الوجود ، ويكون من شأن هذا وذاك أن يبعث من كان فى مكان الناقد على أن يعتقد اعتقاده ويرى رأيه . وهنا يجب أن يتناسب نقده مع خطورة وعائه كما ، أى بالقدر اللازم من حيث الإكثار والدأب عليه والاستمرار حتى يستقيم العوج ، كما يجب أيضا أن يتناسب معه كيفا أى بالأسلوب واللفظ المناسب أى فى تدرجه من اللين فى الكلام إلى الشدة والتعنيف والتخويف ..

١ ــ **فمن حيث التناسب الكمى** : والمقصود به الدأب والمثابرة على توجيه النقد ، فالأمر لا يخلو من أحد فرضين :

أ ــ إما أن يكون محور النقد أمرا بمعروف ودعوة لخير تركه الحاكم ، وهنا يجب على الناقد الدأب والمثابرة فى دعوته هذه بلا ضجر أو ملل حتى يستجاب له عملا بقوله تعالى : ﴿ لايسأم الإنسان من دعاء الخير ﴾(٢).

---

(١) كما يروى الطبرانى ــ فى الكبير ــ عن الوليد بن عقبة رضى الله عنه قال « قال رسول الله ﷺ « إن أناسا من أهل الجنة ينطلقون إلى أناس من أهل النار .. فيقولون بم دخلتم النار ؟ فو الله مادخلنا الجنة إلا بما تعلمنا منكم . فيقولون .. إنا كنا نقول ولانفعل » والحديثين نقلا عن د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ فن الحكم فى الإسلام ص ٢٨ ، ٢٩ غير أن الوليد بن عقبة متهم فى عدالته ــ انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى ــ فن الحكم فى الإسلام ــ ص ١٣٣ .

(٢) فصلت / ٤٩ .

ب ــ وإما أن يكون إنكارا لمنكر ، وهنا يجب عليه أيضا أن يستمر فى الإنكار حتى يتغير المنكر . عملا بقوله تعالى : ﴿ لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم .... كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ماكانوا يفعلون ﴾(١).

وما جاء في الحديث من أنه « لما وقعت بنوا إسرائيل فى المعاصى نهتهم علماؤهم فلم ينتهوا ، فجالسوهم فى مجالسهم وواكلوهم وشاربوهم فضرب الله قلوب بعضهم ببعض ولعنهم على لسان داود وعيسى بن مريم .. الآية » (٢).

وكذلك ماصح عنه عليه السلام فى قوله « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع ، فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه . وذلك أضعف الإيمان » ... وفى رواية أخرى « فإن لم يستطع فبقلبه ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل » (٣).

والأمر هنا أمر للوجوب مالم يصرفه إلى غيره صارف . لا صارف . وتدرج فى وسائل التغيير المطلوب وأساليبه بحيث لم يترك فرصة لمتفلت . إذ أوجب الحديث تغيير المنكر باليد « أى التغيير الجازم والحاسم » والتغيير باليد يستوعب سبق الأساليب الأخرى من تغيير باللسان ، ومن قبله تغيير بالقلب ــ فإن لم يستطع التغيير باليد فليغير بلسانه وهذا يستوعب أيضا سبق التغيير بالقلب . فإن لم يستطع فليغير بقلبه فقط وهذا أضعف الإيمان . أى لايفلت منه مؤمن . فالحديث منتج فى الدأب على الإنكار حتى يتغير المنكر وألزم كلا بما لديه من قدرة فلا حجة لمتقاعس .

ونسوق ــ من شرع من قبلنا ــ دليلين على ما نذهب إليه من ضرورة الدأب على دعوة الخير أو إنكار المنكر ــ وهو ما عبرنا عنه بالتناسب الكمى :

---

(١) المائدة ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) رواه الترمذى وأبو داود وابن ماجه واللفظ للترمذى ، وقال حسن غريب .

(٣) انظر ماتقدم « التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين »

أما الأول ! فذلك نوح عليه السلام ظل يدعو قومه ألف سنة إلا خمسين عاما « ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما »[1] ولم يسأم نوح من دعوته أو يتسرب إليه ملل .[2] بل كان يحاورهم ويداورهم ويجادلهم ويقيم الحجة تلو الحجة حتى أعجز قومه ﴿ قالوا يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا ﴾[3].

ولم يثن من عزمه قلة من آمن معه[4] ولم يجعل للسأم والملل إلى نفسه سبيلا ﴿ وأوحى إلى نوح أنه لـن يؤمن من قومك إلا من قد آمن ﴾[5].

والمستفاد من ظاهر الآيات أنه ظل يدعو فى غير يأس أوملل حتى أوحى الله إليه وعلى سبيل الجزم أنه « لن يؤمن » إلا من قد آمن فتوقف لينزل الله وعيده ..

وأما الدليل الثانى فهو ماجاء فى الحديث من قوله عليه السلام أنه « لما وقعت بنوا إسرائيل فى المعاصى نهتهم علماؤهم فلم ينتهوا فجالسوهم ، فى مجالسهم وواكلوهم وشاربوهم (أى أن العلماء اكتفوا بنهيهم ولم يدأبوا أو يداوموا على هذا النهى حتى يؤتى ثمرته) فضرب الله قلوب بعصهم ببعض ولعنهم على لسان داود وعيسى بن مريم وذلك قول الله ﴿ لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان دواد وعيس بن مريم . ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ﴾[6] وما كان هذا الجزاء الشديد إلا لإخلال العلماء بواجبهم وتقاعسهم عن مراعاة مبدأ « التناسب الكمى » بين وعاء المنكر ، والدأب على النهى عنه .

---

(١) العنكبوت / ١٤ .

(٢) ﴿ قال رب إنى دعوت قومى ليلا ونهارا ﴾ (نوح / ٥) ، ﴿ ثم إنى دعوتهم جهارا ثم إنى أعلنت لهموأسررت لهم إسرارا ﴾ (نوح ٨ ، ٩) .

(٣) هود / ٣٢ .

(٤) قيل أنه لم يؤمن مع نوح إلا قليل قدره البعض بتسعة أفراد ممن حملتهم سفينته .

(٥) هود / ٣٦ .

(٦) الترمذى وأبو داود وابن ماجه واللفظ للترمذى وقال « حسن غريب » والآيات من سورة المائدة ٧٨ ، ٧٩ .

وفي شرعنا ماذكر عن قصة نزول سورة المجادلة[1] إذ جاءت خولة بنت ثعلبة[2] زوجة أوس بن الصامت ــ إلى النبي ﷺ تشكو زوجها لما ظاهر منها .. فقال لها عليه الصلاة والسلام : « لا أجد لك في كتاب الله من شيء » فتراجعه قائلة « يارسول الله : إن لي أطفالا صغارا إذا ضممتهم إليه ضاعوا .. وإذا ضممتهم إلي جاعوا .. إلخ حتى نزل قوله تعالى ﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله .. ﴾[3] فلم تسأم المرأة أو تمل من المراجعة والمداومة في إبداء رأيها للحاكم ولو كان هو رسول الله ﷺ .. حتى فصل الله تعالى فيما اختلفا فيه .

ومن وحي فهم حصيف لما أوردناه . وتطبيق فذ لذلك ، نسوق مثالين عمليين من تطبيقات الدأب والاستمرار في معارضة الحاكم ونقده حتى ينتهي الأمر إما بإقناع الحاكم وعدوله إلى الصواب ، أو اقتناع الناقد بدليل الحاكم فيما يذهب إليه فيسلم برأيه ويناصره ....

أما الأول : فهو موقف عمر بن الخطاب من قرار أبي بكر الصديق بمحاربة مانعي الزكاة وكيف ظل الجدل بينهما محتدما إلى أن اقتنع عمر برأى الخليفة فسلم به وناصره[4].

أما الثاني : فموقف الصحابة من عمر بن الخطاب لما عارض تقسيم أرض السواد على من فتحوها بأسيافهم ، وكيف ظل الجدل والحوار بين الفريقين إلى أن اقتنع المعارضون برأى عمر الذي أيده بنصوص القرآن الكريم[5].

٢ ــ ومن حيث التناسب الكيفي « أي تناسب الأسلوب واللفظ مع المقام » :

فلقد وضع الإسلام لذلك قواعد وآداب نذكر أهمها :ــ

---

(١)، (٢) راجع تفسير القرآن العظيم ــ لابن كثير ــ دار التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ج ٤ ص ٣١٨ ــ تفسير سورة المجادلة ، وقارن السيوطي في الإتقان ج ٤ ص ١٠٨ .

(٣) المجادلة / ١ .

(٤)، (٥) راجع ماتقدم « التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسي في عهد الخلفاء الراشدين » .

أولا : يجب أن نبدأ بمرحلة التعريف .. والنصح والموعظة : ويقصد بذلك تعريف مرتكب المنكر بما يرتكبه من منكرات .. ويكون ذلك في عبارات رقيقة غير جارحة فلقد وجهنا الله إلى ذلك في قوله تعالى لموسى وهارون عليهما السلام حينما بعثهما إلى فرعون ﴿ .. فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى ﴾ [1].

وينبغي في تقديم النصيحة للحاكم ألا تكون في عنف [2] ولا على وجه يخدش كرامته ، وذلك لقوله ﷺ « إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي عليه مالا يعطي على العنف » [3] وقوله أيضا « إن الله تعالى يحب الرفق في الأمر كله » [4] وقوله « عليك بالرفق وإياك والعنف والفحش » [5] وكذا قوله « ماكان الرفق في شيء إلا زانه ولا نزع من شيء إلا شانه » [6]، وقوله « من يحرم الرفق يحرم الخير كله » [7]، وقوله « من أمر بمعروف فليكن آمره بمعروف » [8].

وعلى ذلك فقد ورد في الأثر « من كانت عنده نصيحة لذى سلطان فلا يكلمه بها علانية وليأخذه بيده فليخل به ، فإن قبلها ، وإلا كان قد أدى الذى

---

(١) طه / ٤٤ .. ويروى عن النبي ﷺ استخدامه لنفس الأسلوب مع شاب ذهب إليه يطلب التصريح له بالزنا . فقال عليه السلام : أترضاه لأمك ؟.. قال : لا .. فقال عليه السلام : أترضاه لأختك ؟.. أترضاه لابنتك ؟.. وهكذا حتى استجاش فطرته السليمة وأثار فيه جانب الخير فنفر من ذلك المنكر واجتنبه مابقي من العمر . (للاستزاده — راجع د. على محمد جريشة — المشروعية الإسلامية العليا ص ٣٠١ ومابعدها) .

(٢) يقول ابن تيمية « ليكن أمرك بالمعروف ، بالمعروف ، ونهيك عن المنكر ، غير منكر » — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص ٩ .

(٣) البخارى في الأدب وأبو داود . عن عبد الله بن مغفل ، وابن ماجه ، وابن حبان في صحيحه — عن أبي هريرة وأحمد ، والبيهقي في شعب الإيمان — عن على والطبراني — عن أبي أمامه ، والبزار — عن أنس — وحسنه السيوطى في الجامع الصغير ج ١ ص ٧٠ .

(٤) البخارى عن عائشة — السيوطى في الصغير ج ١ ص ٧٥ .

(٥) البخارى في الأدب عن عائشة — السيوطى في الصغير ج ٢ ص ٦٢ .

(٦) عن عبد بن حميد والضياء عن أنس — وصححه السيوطى في الصغير ج ٢ ص ١٤٧ .

(٧) عن جرير — مسلم وأحمد وأبو داود وابن ماجه وصححه السيوطى في الصغير ج ٢ ص ١٨٣ .

(٨) البيهقى — المناوى في الكنوز ج ٢ ص ٩٨ .

عليه والذى له »[1] ذلك أننا أمرنا بأن تكون دعوتنا للحق بالحكمة والموعظة الحسنة ، وأن تكون مجادلتنا للزائغين بالتى هى أحسن منعا للفتنة والاضطراب أو إشاعة للفوضى . ومن أبلغ الأساليب التى تعين على بلوغ تلك الغاية فى هذه المرحلة :

أ ـــ المداراة :

فلا ضير من استخدام « المداراة »[2] كما علمتنا السنة الشريفة فى مثل هذا المقام ويقول العلماء إن « المداراة » سنة « والمداهنة » معصية .. وفرق ابن القيم بينهما بقوله إن المدارى يتلطف بصاحبه حتى يستخرج منه الحق أو يرده إليه عن الباطل .. وأما المداهن فيتلطف ليقره على الباطل ويتركه على هواه ـــ وقال : فالمداراة لأهل الإيمان والمداهنة لأهل النفاق .

---

(١) راجع د. محمد سلام مدكور ـــ الإباحة ص ٣٣٣ وقارن ابن تيمية فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص ١٧ ـــ ١٨ ، وقارن أيضا ماأورده سعيد حوى فى مؤلفه « فصول فى الإمرة والأمير » ص ٦٨ من آداب النصيحة حيث ذكر منها :

« أ ـــ إلقاؤها فى السر لأنها فى العلانية توبيخ وفضيحة خصوصا حيث تكون بالتوقيف على معرفة العيوب .

ب ـــ التلطف فى التعريف بالعيب الذى يعلمه المنصوح من نفسه وهو يضمره وذلك بالتعريض مرة والتصريح أخرى إلى حد لايؤدى إلى الإيحاش . كما ذكر مما جاء فى وصية طاهر بن الحسين لابنه عبد الله (وطاهر كان قائدا للمأمون فى حروبه ـــ ووجه الوصية لابنه عبد الله لما ولاه المأمون مصر وبرقة ومابينهما) أنه قال « وليكن أكرم أخلائك عليك وخاصتك إليك من إذا رأى عيبا فيك ، فلا تمنعه هيبتك من إنهاء ذلك إليك فى ستر وإعلامك بما فيه من النقص فإن أولئك أنصح أوليائك ومظاهريك » المرجع نفسه ص ٢٢٠ .

(٢) جاء فى الصحيح عن عائشة رضى الله عنها قالت « استأذن رجل على النبى ﷺ فقال : ائذنوا له بئس أخو العشيرة » فلما دخل ألان له فى القول .. فقالت : يارسول الله : قلت الذى قلت ثم ألنت له الكلام . قال « ياعائشة « إن شر الناس من ودعه الناس اتقاء » فحشه » .كما روى أيضا عن أبى الدرداء رضى الله عنه أنه قال « إنا نكشر فى وجوه أقوام وقلوبنا تلعنهم » ـــ صحيح البخارى ـــ قال ابن العربى .. هذا على زهده وصرامته فى الحق ـــ راجع ـــ سعيد حوى ـــ فصول فى الإمرة والأمير ص ٦٣ ـــ ٦٤ .

ب ـ التعريض :

وقد يفعل ذلك لتلطف بالمخاطب ، أو احتراز عن المخاشنة نحو قوله تعالى : ﴿ ومالي لا أعبد الذى فطرنى ﴾[١] أي ومالكم لاتعبدون ـ بدليل قوله ﴿ وإليه ترجعون ﴾[٢] وكذا قوله ﴿ أأتخذ من دونه آلهة ﴾[٣].

ووجه حسنه إسماع من يقصد خطابه الحق على وجه يمنع غضبه ، إذ لم يصرح بنسبته للباطل ، والإعانة على قبوله إذ لم يرد له إلاما أراده لنفسه[٤].

ونظيره ماجاء من قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام ﴿ إنى تركت ملة قوم لايؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون ﴾[٥] مع أنه يعنيهم وهو يخاطبهم،إلا أنه تلطفا منه واستدراجا وإعانة لهم على قبولهم للحق كلمهم بضمير الغائب حتى لا يخدش كرامتهم .

ج ـ الإبهام :

وقد يلجأ إلى هذا الأسلوب بقصد الستر على المخاطب ليكون أبلغ فى استعطافه نحو ماجاء فى قوله ﴿ ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام ﴾[٦] ففى هذا اللون من الأداء الرقيق إعذار إلى الله وفيه عون للمنصوح على الشيطان .. وهو فى النهاية حجة على من وجه إليه ، خاصة إذا أخذ فى خلوة كما أسلفنا ، عملا بقوله تعالى : ﴿ قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ﴾[٧] وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء .[٨]

(١ ، ٢ ، ٣) يس / ٢٢ ، ٢٣ .

(٤) السيوطى ـ الإتقان فى علوم القرآن ج ٣ ص ١٦٥ .

(٥) راجع سورة يوسف ٣٦ إلى ٤٠ .

(٦) البقرة / ٢٠٤ وقد نزلت الآية الكريمة فى الأخنس بن شريق وقد أسلم بعد وحسن إسلامه ـ انظر السيوطى فى الإتقان ج ٤ ص ٩٤ .

(٧) سبأ / ٤٦ .

(٨) قارن : أبو يوسف ـ الخراج ص ١٠ ، الماوردى ـ الأحكام السلطانية ص ١٥ ، شمس الدين بن =

ثانيا : مرحلة التعنيف والمخاشنة فى القول :

لكن الحاكم قد لا يستجيب للحق إذا نصح وتأخذه العزة بالإثم ، مثلما فعلت ثمود مع صالح عليه السلام ﴿ وقال ياقوم لقد أبلغتكم رسالة ربى ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين ﴾[1] بل إنه قد يتيه بكأس السلطان . ألم تكن السلطة مفسدة فيما أثر عن اللورد Acton ؟ ! وعلى حد تعبير جوستاف لوبون فإن للسلطة نشوة تلعب بالرؤس كنشوة الخمر ..

فإذا كان الحاكم من هذا الصنف ، ولم يخضع للحق إذا بذل له النصح ، كان لزاما علينا أن نلجأ إلى المرحلة الثانية .. مرحلة التعنيف فى القول والمخاشنة فيه حفاظا على الحق وتحقيقا للمصلحة العامة وعملا بقوله تعالى ﴿ فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا ﴾[2]. وكذا قوله تعالى : ﴿ فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين ﴾[3]. وما جاء فى حديث عبادة بن الصامت حيث قال « بايعنا رسول الله ﷺ على أن نقول الحق أينما كنا لا نخاف فى الله لومة لائم »[4]وقوله عليه السلام « لايمنعن أحدكم هيبة الناس أن يقول الحق »[5] فضلا عن قوله « لاتزل طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة »[6] وقوله « قل الحق ولو كان مرا ــ لاتخف فى الله

= شهاب الدين الرملى ــ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ج ٢ ص ١٨٢ ، ابن حزم ــ الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٣ ص ١٧١ وينسب هذا الرأى إلى كبار الصحابة أبو عبيد فى الأموال ويضع شرطا على النصح « من أراد أن ينصح لذى سلطان فلا يبده له علانية ولكن ليأخذ بيده فيخلو به فإن قبل فذاك وإلا فقد أدى الذى عليه ».

(١) الأعراف / ٧٩ .

(٢) المائدة / ٤٤ .

(٣) التوبة / ١٣ .

(٤) مسلم ج ٢ ص ٥٠٦ .

(٥) ابن ماجه ــ المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٨٤ وقارن قوله عليه السلام « المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه » ــ أحمد والطبرانى ــ عن كعب بن مالك وصححه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٨٤ .

(٦) عن عمر وصححه السيوطى ــ الصغير ج ٢ ص ٢٠٠ .

لومة لائم »[1].

وفي مرحلة التعنيف هذه يتركز النقد حول التخويف بالله تعالى والمخاشنة في القول . والسب المسموح به في الشريعة الإسلامية هو الذى لايشكل فعلا معاقبا عليه بلغتنا العصرية في القانون . أي السب بالمعنى العلمى .. كأن يقول : ياجاهل .. إلخ[2] وتبيح الشريعة الإسلامية ذلك مراعاة منها لتلافى المنكر وإقامة المعروف وذلك في نظرها مصلحة أولى بالرعاية من مصلحة من وجه إليه النقد .[3] ونظيره مما تكثر فيه الأدلة النقلية كقوله تعالى على لسان « هود »

---

(١) عبد بن حميد في تفسيره ، والطبرانى عن أبي ذر وحسنه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ١١١ ويلاحظ أن قول الحق لايكون مرا ، إلا أن تكون مقاومة السلطان له شديدة ــ وقارن مارواه أبو سعيد رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال « لايحقر أحدكم نفسه ، قالوا : يارسول الله .. كيف يحقر أحدنا نفسه ؟ قال : يرى (أمر الله) (هكذا) عليه فيه مقال ، ثم لايقول فيه : فيقول الله عز وجل ــ له يوم القيامة .. مامنعك أن تقول في كذا .. وكذا ؟؟ فيقول : خشية الناس . فيقول : فإياى كنت أحق أن تخشى » رواه ابن ماجه ــ انظر ــ كتاب الأحاديث القدسية ج ٢ ص ٩ ــ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ــ القاهرة ١٣٨٩ هـ ــ ١٩٧٠ م ونرى فيما أثبتناه برسمه نسخة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ــ خطأ تصحيفيا ــ وصحته .. (يرى أمرا لله عليه فيه مقال) حتى يتسق المعنى والسياق . فتدبر . وكذا ماورد على لسان الحسين بن على رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : « من رأى سلطانا جائرا مستحلا لحرمة الله ، ناكثا لعهد الله ، مخالفا لسنة رسول الله ، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان ، فلم يغير عليه بفعل ولابقول .. فإن على الله أن يدخله مدخله » ــ تاريخ الطبرى ج ٤ ص ٣٠٥ ، الكاند هلوى ــ حياة الصحابة باب خطب الصحابة ــ خطب الحسين بن على راجع أيضا ماتقدم تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومقاومة الظلم بالباب الأول .

(٢) الغزالى ــ أبو حامد ــ فى الإحياء ص ٢٢٤ ، الزمخشرى فى الكشاف ج ١ ص ٤٥٢ والقرطبى فى الجامع لأحكام القرآن ج ٤ ص ٦٥ ومابعدها .

(٣) قارن ــ تيسير الوحيين ــ المرجع السابق ص ٤٥٨ حيث يقول : « يجب على أهل الإسلام أن يدعوا جيمعا للإتيان بفرائض الدين وأن يجتنبوا كل مافرض عليهم تركه فمن ارتكب المفروض اجتنابه أو ترك المفروض عمله منهم وجب على باقيهم أن يقاتلوه (ومن باب أولى أن يعنفوه ويخاشنوا له فى القول) حتى يعمل به وأن يضطروه (هكذا) على ترك ماأتاه محرما ولو أدى ذلك إلى قتله معاندا أو متماديا لغلبة شهوته .. لأن ذلك أحفظ للمجتمع من ثبات الفساد فيه ، وحق لله على الأمة وضمان بقاء عزها وسلامتها ــ سواء كان رئيسا أو مرءوسا ــ لأن هذا هو الجهاد الثانى الذى أوجب الله على النبى وأمته لبقاء دينهم وظهوره على الدين دائما لقوله تعالى ﴿ ياأيها النبى جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ﴾ (التوبة / ٧٣) وقوله : ﴿ لئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون بالمدينه لنغرينك =

عليه السلام لقومه « عاد » بعد أن أطال معهم الأمر وأكثر لهم النصح والدعوة إلى الحق ﴿ اعبدوا الله مالكم من إله غيره إن أنتم إلا مفترون ـــ ياقوم لا أسألكم عليه أجراً إن أجرى إلا على الذى فطرنى أفلا تعقلون ، وياقوم استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة إلى قوتكم ولا تتولوا مجرمين ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون ؟ ﴾[2] وقوله : ﴿ سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد ﴾[3] وقوله : ﴿ ويحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون ﴾[4] وقوله : ﴿ ولكنى أراكم قوما تجهلون ﴾[5] وقوله ﴿ قل أفغير الله تأمرونى أعبد أيها الجاهلون[6] !! وقوله : ﴿ لايحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم ﴾[7] وبمفهوم المخالفة يحب الله الجهر بالسوء من القول ممن ظلم أو بأقل القليل يبيح الظلم الجهر بمقالة السوء تنبيها للظالم حتى يرجع عن ظلمه ولا يعزب عن الذهن الرشيد أن المساس بالشرع فى الإسلام ظلم يقع على كل فرد فى جماعة المسلمين .

آداب وشروط مرحلة التعنيف والمخاشنة فى القول :

ولهذه المرحلة آداب وشروط أهمها :

١ ـــ ألا يلجأ إليها إلا للضروة أى بعد فشل الكلمة اللينة والموعظة الحسنة والنصح الرشيد .

= بهم (لنأمرنك بقتلهم) ثم لايجاورونك فيها إلا قليلا ، ملعونين أينما ثقفوا (لقوا ووجدوا) أخذوا وقتلوا تقتيلا ، سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا ﴾ ـــ (الأحزاب / ٦٠ ـــ ٦٢) .

(١) هود / ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ .

(٢) الأنبياء / ٦٧ .

(٣) الأنعام / ١٢٤ .

(٤) يونس / ٨٢ .

(٥) هود / ٢٩ ، الأحقاف / ٢٣ .

(٦) الزمر / ٦٤ .

(٧) النساء / ١٤٨ .

٢ ــ ألا يتعدى جانب الصدق فلا يقول له أوعنه ماليس فيه لحديث : من خاصم فى باطل وهو يعلم لم يزل فى سخط الله حتى ينزع .. ومن قال فى مسلم ماليس فيه حبس فى ردغة الخبال حتى يخرج مما قال . كما صح عنه ﷺ قوله « من ذكر امرءاً بما ليس فيه ليعيبه ، حبسه الله فى نار جهنم حتى يأتى بنفاذ ما قال »(٢).

٣ ــ ألا تتعدى إلى مرحلة الفحش فى القول فالمؤمن تحت كل الظروف عف اللسان وليس بسباب ولا لعان . ولقوله عليه السلام « ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذىء »(٣).

على أن مبدأ التناسب بين الوسيلة والهدف معروف ومستقر لدى الفقه الإسلامى إذ يقرر الفقهاء أن على الخليفة ومن باب أولى على من يوجِّه النقد إليه ــ أن يحرص على تناسب الوسيلة والهدف ــ ويضربون لذلك مثلا بقولهم إذا كان هناك مقتضى لتأديب شخص فلا ينبغى أن يهدد من يكفى فى تأديبه الإعراض والتقطيب ، ولا أن يحبس من يكفى فى تأديبه التهديد ولا أن يضرب من يكفى فى تأديبه الحبس ، ولا أن يقتل من يكفى فى تأديبه الضرب (٤) بحيث يكون الجزاء على قدر الفعل الذى ارتكبه الفرد ، وتكون المؤاخذة بأكثر الوسائل فعالية وأقلها إيلاما للنفس . فإذا خالف الإمام ذلك كان عمله مشوبا

---

(١) مسلم ــ نقلا عن الطرق الحكيمة ــ لابن القيم ــ تحقيق د. محمد غازى سنة ١٩٧٧ ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٢) الطبرانى عن أبى الدرداء وصححه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٧١ .

(٣) البخارى فى الأدب ، أحمد فى مسنده ، وابن حبان فى صحيحه ، والحاكم فى مستدركه ــ عن ابن مسعود وصححه السيوطيفى الصغير ج ٢ ص ١٣٥ .

وفى الترمذى « لايكون المؤمن لعانا » ــ المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ١٨٢ ، وفى طبقات ابن سعد « أنهاك أن لا تكون لعانا » ــ المناوى فى الكنوز ج ١ ص ٨٥ .

(٤) ابن طباطبا ــ الفخرى فى الآداب السلطانية ص ٢٩ نقلا عن د. عبد الحكيم حسن العيلى ــ الحريات العامة ص ٢٣٢ .

بإساءة استعمال السلطة مهددا بالبطلان .[1] ولعل أساس ذلك يكمن فى مبدأ العدل والذى ترجم له قول الصحابى الجليل معاوية بن أبى سفيان « إنى لا أضع سيفى حيث يكفينى سوطى ، ولا أضع سوطى حيث يكفينى لسانى »[2].

وقياسا على ذلك يجب أن يكون التعليق على قرارات الحكام وأعمالهم متلائما ومتناسبا معها من حيث أنه وسيلة إلى تقويم المعوج وإزالة المنكر حتى يحقق هدفه دون تماد ، أو شطط[3] وإلا فقد سند شرعيته وأصبح عدوانا بغير مبرر .

الإسلام يجمع حدود حرية الرأى السياسى وضوابطها فى لفظ « أصل » واحد

رأينا فيما تقدم أن الإسلام أحاط بكل جزئية من جزئيات« الحدود »وكل عنصر من عناصر « حسن النية » حيث يعتبرها الفقه والقضاء ضابط حرية الرأى السياسى بلا مراء . وأنه قد عالج هذه الجزيئات والعناصر تحت أسماء تمتاز بالدقة والبلاغة أكثر مما يقف عنده الفقه الوضعى .

وفضلا عن ذلك فإن الإسلام لم يقف عند حد معالجة الجزئيات المشار إليها تفصيلا ، بل تميز أيضا عن الفقه القانونى بوجه عام بأن وضع أصلا واحدا جامعا وضابطا للحرية وقيودها وحدودها تشترك فيه كل فروع القانون . وكأنه فى ذلك يعمد إلى منهج التحليل والتركيب فى معالجة القضية برمتها . هذا الأصل ، مطلق الحرية للإنسان مالم تتصادم مع الحق أو الخير أو المصلحة العامة (وجميعها بمعنى متقارب كما أشرنا) . ولم يدع للسلطة أن تتدخل مالم يقع

---

(١) وفى هذا المعنى يقول الغزالى فى نصائحه للملك محمد بن ملك شاه ض « إنك متى أمكنك أن تعمل الأمور بالرفق واللطف فلا تعملها بالشدة والعنف » انظر مؤلفه ـــ التبر المسبوك فى نصائح الملوك ص ٢٨ / ٢٩ .

(٢) د. مصطفى أبو زيد فهمى ـــ فن الحكم فى الإسلام ص ٩٤ .

(٣) راجع قوله تعالى : ﴿ فاحكم بيننا بالحق ولاتشطط ﴾ ـــ ص ٢٢.

هذا التصادم[1]. فإذا تعدت تلك الحدود ، فإن الحرية تصبح اعتداء يتعين وقفه وتقييده[2].

وعلى ذلك فإذا أردنا أن نلخص رأى الإسلام فى حدود حرية الرأى وضوابطها قلنا إنها تكمن فى كلمة واحدة هى التزام « الحق » ولنا على ذلك شواهد من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتطبيقات الخلفاء الراشدين .

١ ــ فمن القرآن الكريم : قوله تعالى :

* ﴿ هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق ﴾[3] أى بالصدق والتناسب مع مافعلتم .

* ﴿ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوابالصبر ﴾[4] أى تواصوا بالخير والمصلحة العامة كما بينها الشرع « حق الله » .

* ﴿ فماذا بعد الحق إلا الضلال ﴾[5] .

* ﴿ إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق ﴾[6] .

* ﴿ إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق ﴾[7].

فإن معنى « الحق » فيما سبق من آيات يستوعب بداخله حماية حقوق

---

(١) قارن د. عبد الحكيم حسن العيلى ــ الحريات العامة ص ٢٠٠ .

(٢) قارن ــ الشيخ نديم الجسر ــ فلسفة الحرية فى الإسلام ــ من بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٤ ص ٣١٣ وأيضا د. عبد الحكيم حسن العيلى ــ المرجع السابق ص ١٩٦ حيث يقرر أن الخروج عن الحق والتصادم مع الخير يستلزم الحد من الحرية فيقول : « وبذلك يكون موقفهم خروجا عن الحق وصداما مع الخير ممايستلزم الحد من حريتهم » .

(٣) الجاثية / ٢٩ .

(٤) العصر / ٣ .

(٥) يونس / ٣٢ .

(٦) الزمر / ٤١ .

(٧) الشورى / ٤٢ .

الأفراد والجماعة واستهداف المصلحة العامة ــ وتلك حدود حرية الرأى السياسى على ما بيناه كما يستوعب أيضا كل عناصر حسن النية سواء ما تعلق منها بصدق الوقائع الباعثة على الرأى ، أو صدق الرأى مع عقيدة الناقد ، وتناسبه مع الوقائع الباعثة عليه من حيث الكم والكيف .

٢ ــ ومن السنة النبوية الشريفة قوله عليه الصلاة والسلام « قل الحق وإن كان مرا »(١) ولا يكون قول الحق مرا إلا إذا كان نقدا ».

* « ماروا الحسن البصرى مرسلا أنه قال : « إن من أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر »(٢).

* « إن لصاحب الحق مقالا »(٣).

* « مامحق الإسلام محق »(٤).

* « ما من صدقة أحب إلى الله من قول الحق »(٥).

* « وقوله عليه السلام : « ثلاث منجيات ــ خشية الله فى السر والعلانية والقصد فى الفقر والغنى ــ وكلمة الحق فى الغضب والرضا ــ وثلاث مهلكات ــ شح مطاع ، وهوى متبع ــ وإعجاب المرء بنفسه »(٦)

---

(١) أحمد ــ المناوى فى الكنوز ج ٢ ص ٣٣ ، الطبرانى عن ابى ذر وحسنه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ١١١ .

(٢) مسند أحمد بن حنبل ج ٣ ص ٦١ ، ابن ماجه عن أبى سعيد ج ٢ كتاب الفتن باب ٢١ ص ١٣٢٩ ــ ص ١٣٣١ ــ والترمذى والحاكم وحسنه السيوطى ، والطبرانى والبيهقى فى شعب الإيمان ــ عن أبى أمامة وحسنه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ١١ ، أحمد والنسائى ــ عن طارق بن شهاب ــ وصححه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٤٩ وقال العزيزى فى السراج المنير شرح الجامع الصغير ج ١ ص ٢٢٣ « يعنى أمرا بمعروف أو نهيا عن منكر » .

(٣) البخارى ، والترمذى عن أبى هريرة ، وأحمد عن عائشة ، وأبو نعيم فى الحلية عن أبى حميد الساعدى ــ وصححه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ٩٦ .

(٤) أبو يعلى فى مسنده عن أنس ، وحسنه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٤٨ .

(٥) البيهقى فى شعب الإيمان ــ عن أبى هريرة ، وحسنه السيوطى فى الصغير ج ٢ ص ١٥١ .

(٦) الطبرانى فى الأوسط ــ عن أنس وضعفه السيوطى فى الصغير ج ١ ص ١٣٨ واستبدل كلمة « الحق » بكلمة « العدل » قاله أبو الشيخ فى التوبيخ ، ابن تيميه فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص ١٤ .

* ماروا‌ه عبادة قال « بايعنا رسول الله ﷺ على أن نقول الحق أينما كنا لانخاف في الله لومة لائم »[1].

وصدورا عن فهم دقيق ووعى رشيد لما حوته هذه النصوص من معان ، كانت ــ تطبيقات الخلفاء الراشدين من غير نكير مما يفيد الإجماع على ماذهبنا إليه .

فى خلافة أبى بكر :

عندما آل الأمر إلى أبى بكر الصديق وأصبح هو خليفة رسول الله الأول خطب الناس يوضح سياسته وجاء فى خطابه « إن رأيتمونى على حق فأعينونى وإن رأيتمونى على باطل فسددونى .. » .

والحكم المستفاد من ذلك أن من كان على حق ــ حاكما كان أو محكوما ــ وجب على المسلمين عونه ودعمه .

وغنى عن البيان أنه لايكون على حق إذا كان متعديا على حقوق الأفراد المشروعة ، أو باغيا على حقوق الجماعة .

وفضلا عن ذلك لا يكون أيضا على حق إلا إذا كان هدفه من نقده تحقيق المصلحة العامة ومبتغيا بذلك وجه الله . وأيضا لايكون ملتزما الحق إلا إذا كانت الوقائع وعاء النقد حقيقة أو على الأقل يعتقد ذلك اعتقادا مبنيا على أسباب سائغة ، أو مسوغات معقولة ، ويشترط لذلك أيضا أن يكون الرأى المبدى موافقا لعقيدة صاحبه .. وبعد ذلك كله لايكون الرأى حقا إلا إذا كان ملائما ــ فى غير شطط لوعائه ــ كما وكيفا . عملا بقوله تعالى : ﴿ فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط ﴾[2].

وبشىء من الإيجاز لا يكون الناقد معفيا من العقاب على مايشمله نقده من

---

(١) مسلم ج ٢ ص ٥٠٦ .

(٢) ص / ٢٢ .

سب أو قذف أو إهانة .. إلخ ، إلا إذا كان ملتزما « الحق » إذ الحق بمعناه الموسع يستوعب كل الحدود والضوابط معا — على ماسبق بيانه .

ولم ينكر أحد من الصحابة على أبى بكر شيئا من قوله هذا فدل ذلك على الإجماع [١].

وفى خلافة عمر بن الخطاب :

خطب الناس بمثل ما سبقه إليه أبو بكر .. ولم ينكر عليه أحد من الصحابة أيضا .

وفى خلافة عثمان بن عفان :

وعلى نهج أبى بكر وعمر تابع عثمان [٢].. وتأكيدا لذلك وقف يخطب المسلمين بعدما عاب عليه البعض تصرفاته حيال أقاربه وذويه التى أفضت إلى إحداث الفتنة الكبرى .. إذ كان يقول فى خطابه « فوالله لئن ردنى للحق عبد لأذلن ذل العبيد » [٣].

وفى خلافة على بن أبى طالب :

على أن الفضل فى تأصيل فكرة حدود حرية الرأى السياسى فى الإسلام وضوابطها وإيضاحها أحسن إيضاح يرجع — فيما يقول البعض بحق — إلى الإمام على بن أبى طالب[٤] فعندما كاتب معاوية بن أبى سفيان بعد حكم الحكمين خرج عليه ثمانية آلاف من قراء الناس وقيل لهم — الخوارج —

---

(١) راجع ماتقدم الباب الأول — أساس حرية الرأى السياسى الفصل الثالث التطبيقات العملية لحرية الرأى السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين — الإجماع) .

(٢) كان أهم شرط فى مبايعة عثمان كما شرطه ابن عوف — أن يعمل بكتاب الله وسنة رسول الله واجتهاد الشيخين أبى بكر وعمر . ووافق عثمان .

(٣) راجع ماتقدم — الباب الأول — أساس حرية الرأى السياسى .

(٤) راجع د. عماد عبد الحميد النجار — النقد المباح ص ٩٤١ .

وكانوا يشبهون الطوائف الفوضوية Anrachist والعدميون Nahilist من طوائف هذا الزمان [١]. وكانوا ينقضون قيام دولة « على » علنا ويصرون على محوها حتى بالقوة فبعث إليهم « على » عبد الله بن عباس فناظرهم ، فرجع منهم أربعة آلاف ــ فبعث إلى الآخرين أن ارجعوا ، فأبوا ، فأرسل إليهم يقول : كونوا حيث شئتم وبيننا وبينكم ألا تسفكوا دما حراما ، ولا تقطعوا سبيلا ولا تظلموا أحدا . (أى ألزمهم بالحد المانع فإن التزموه فقد حققوا أيضا الحد الدافع وهو المصلحة العامة لأن فى كل حق ــ حق لله هو أن يصل إلى صاحبه) فإن فعلتم ، نبذت إليكم الحرب . لا نبدأ كم بقتال حتى تحدثوا فسادا » [٢].

وبهذا يحدد الخليفة العالم حدود ممارسة حرية الرأى فى الميدان السياسى والنقد بقوله « كونوا حيث شئتم » وينتهى هذا الحق عندما يكون الفساد ــ ذلك أن الله لا يرضى به ولا يقبله لدولة تقوم على طاعته وخير عباده .

ومن وحى فهم ذلك الإمام الرشيد لحدود النقد السياسى المشروع بعث لواليه فى مصر رسالة ضمنها جماع الحدود والضوابط لحرية النقد السياسى فى كلمة واحدة هى « الحق » حيث يقول « وليكن آثر أعوانك عندك أقولهم بمر الحق لك » [٣].

وتجدر الملاحظة أن قول الحق لايكون مرا إلا إذا كان نقدا ــ كما أسلفنا ــ وإنكارا . وكما قلنا لا يكون حقا وفيه ظلم أو عدوان أو افتئات على حقوق الغير . فضلا عن أنه يجب أن تكون المصلحة العامة هدف قائلة ــ وكذلك لا يكون الحق فى قول لاينبى على وقائع صحيحة أوعلى الأقل يعتقد فى صحتها ، أو كان لايطابق حقيقة اعتقاد من جاهر بقوله [٤].

---

(١) أبو الأعلى المودودى ــ نظرية الإسلام وهديه ــ ترجمة محمد عاصم الحداد ص ٣٠٦ .

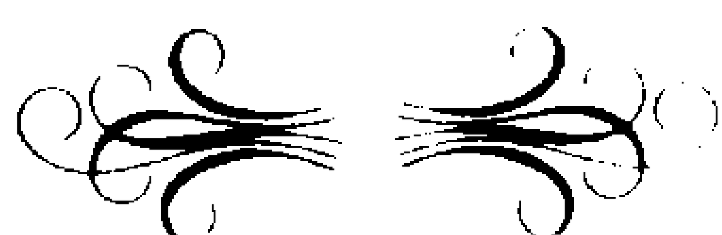
(٢) نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخيار ــ لمحمد على الشوكانى ــ طبعة بولاق ــ ج ٧ ص ١٣٣ ــ ١٣٩

(٣) جع . نقدم ــ أساس حرية الرأى السياسى وقارن نهج البلاغة ــ للشيخ محمد عبده ج ٣ ص ٨٨ .

(٤) يقول الإمام على بن أبى طالب كرم الله وجهه « من نظر فى عيوب الناس فأنكرها ثم رضيها لنفسه ، =

فإذا ثبت للقول صفة الحق بما سلف من معان ، كان ـــ بلا شك ـــ مدعاة لأثرة قائله على غيره وتقريب منزلته من السلطان العادل على أى من أعوانه .

على أنه إذا افتقد القول عنصرا من عناصر الحدود أو الضوابط ، فإنه يهبط من درجة الوجوب إلى درجة الكراهية بل التحريم .. فلقد كان الإمام على يخطب فى الناس على المنبر عقب حادثة التحكيم وانشقاق الخوارج عليه ـــ فقال له أحدهم « إن الحكم إلا لله » ناقدا بذلك قبول الإمام علىّ لمبدأ التحكيم .. فما كان من الخليفة العالم إلا أن رد معلقا على ذلك بقوله « قولة حق أريد بها باطل » أى أن القولة فى حد ذاتها قولة حق بمعنى أنه ليس فيها ظلم أو عدوان أو افتئات على حقوق الغير ومن ثم التزمت الحد السلبى لحرية الرأى السياسى . وأنها مطابقة للواقع ولاعتقاد القائل مادام مسلما ومناسبته للواقعة الباعثة عليها ـــ كما وكيفا لكنها مع ذلك فقدت عنصرا هاما هو الحد الدافع أى ابتغاء المصلحة ووجه الله وخير عباده .. وبفقدها هذا الحد الهادف انتفى الاحتماء بها وسقط بها الاحتجاج .



= فذاك الأحمق بعينه » .

ويقول الشيخ محمد عبده شارحا لذلك « لأنه قد أقام الحجة لغيره على نفسه ، ورضى برجوع عيبه على ذاته ـــ نهج البلاغة ج ٤ ص ٨١ .

خاتـمة

- ١ -

أسباب تفوق الإسلام فى أحكامه على سائر التشريعات الوضعية :

لئن لوحظ ــ فيما تقدم ــ أن الإسلام قد أحرز تقدما وارتقاء فيما يتعلق بأحكامه وتوجيهاته فى شأن حرية الرأى السياسى أكثر مما أحرزته الديموقراطية الغربية فى هذا الشأن .. فإن مرد ذلك إلى اختلاف جوهرى بين النظامين يسلم بالضرورة إلى تلك النتيجة . وهذا الاختلاف حقيقة لايرقى إليها شك .

وفيما يلى نشير إلى هذه الحقيقة وما تفرع عنها من حقائق فرعية ساهمت جميعها فيما أحرزه الإسلام من تقدم وارتقاء على ماعداه من أنظمة ، وجعلت منه بحق آية الله المنزلة على عباده من السماء .وهذا الاختلاف الجوهرى أو الأصل العام هو أن الإسلام صنع الله الذى أتقن كل شىء خلقه .. بينما القانون فى الديموقراطية ــ أو غيرها من النظم الوضعية ــ من صنع البشر .

فغير خاف على ذوى الألباب أن القانون ليس إلا تعبيرا عن إرادة المشرع الملزمة ليحقق الخير العام .

وذلك يقتضى من المشرع معرفة دقيقة بماهية الخير العام الذى يستهدفه كما يقتضى منه النزاهة وعدم التحيز لشخص أو فئة يؤثر مصلحته على غيره .. رغبة أو رهبة . وكذلك معرفة دقيقة بالوسائل التى يتوصل بها لتحقيق الهدف ... وأخيرا قدرة كاملة على إلزام المخاطبين بأوامره ونواهيه لما أمر به أو نهى عنه .. أى أن التشريع الصحيح يقتضى من المشرع علماً ، وعدلًا ، وإرادة ، وقدرة .. ويكون للتشريع من الكمال والنضج ما للمشرع من هذه الصفات ..

وعلى ذلك فهل لبشر ــ قل أو كثر عددهم ــ مهما أوتى من علم أو إرادة أو عدل أو قدرة .. أن يدنو من الله فى ذلك ؟! سبحانه جلت قدرته !! .

وإذا كانت هذه الحقيقة هى القضية الأصل التى يختلف بها الإسلام عن سائر النظم الوضعية بما فيها الديموقراطية الغربية . إلا أنها تشير بمفهومها إلى عدة حقائق فرعية تتحد معها فى الدلالة .. منها :

١ ـــ أن الإسلام ظهر كاملا وناضجا منذ مولده :

وتلك حقيقة ينفرد بها الإسلام بين سائرالمذاهب والأنظمة أثبتها الله تعالى فى قوله : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾[١] أما باقى الأنظمة والمذاهب الوضعية فجاءت وليدة أفكار وجهود أجيال من الكتاب والفلاسفة والعلماء على مر السنين كل منهم يضيف فكرة إلى فكرة أو يعدل رأيا أو يجرب جزءا .

وخطر هذه الحقيقة أن جميع هذه الأنظمة والمذاهب بما تحويه من مبادىء قد طبق قبل نضجه مما يدخله فى دور التجربة والخطأ .

فها هى ذى الثورة الفرنسية والمبادىء والأفكار التى بنيت عليها ـــ والتى تمخضت عنها جهود فلاسفة ومفكرين يجل عددهم عن الحصر عرف أهمهم « الانسكلوبيدست » نقول إن هذه المبادىءوالأفكار ـــ مهد الديموقراطية الغربية ـــ قد أخذت تتخبط وتنحرف منذ اليوم الأول لنجاحها (الثورة الفرنسية) وأخذ كتاب الثورة ومفكروها يتبادلون التهم بالخيانة والعمالة .. وأخذ قادتها يدبرون الخطط للتخلص بعضهم من البعض الآخر .. فما إن شبعت الثورة من إسالة دماء النبلاء والأمراء حتى ابتدأت تأكل نفسها وتأكل قادتها وأبناءها ومفكريها على مقصلة الباستيل[٢] فها هى ذى Mme Rolland إحدى زعيمات حزب الجيروندين المعارض تقول كلمتها الشهيرة وهى بين أعواد المشنقة .

O'libertè: que de crimes on commet en ton nom .

---

(١) المائدة / ٣ .

(٢) للمزيد انظر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ـــ الحريات العامة ص ١٦ ـــ ١٨ .

كما كان روبسبير يقول « إن الحرية شجرة لاتروى إلا بالدماء » ودماء الرى هذه ليست بداهة سوى دماء المعارضين !! .

فأين هذا التخبط والتغيير والتبديل مما جاء به التشريع الإسلامى من نضج ورسوخ وثبات منذ يومه الأول وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ؟ !

٢ ـ أن الإسلام هو الوحيد الذى جاء فكرة وتطبيقا فى وقت واحد :

فلم يحدث فى تاريخ المذاهب والأنظمة المعروفة أن جاء رجل واحد بالنظرية والتطبيق معا . إذ الثابت تاريخيا أن يكون بين النظرية والتطبيق مراحل طويلة من عمر الإنسانية ، تختبر فيها النظرية فيثبت ما تثبت التجربة نجاحه ، ويعدل أو يحذف ما تثبت فشله .

أما الإسلام تلك المعجزة فقد ظهر واكتمل فكرا وتشريعا فى حياة الرسول عليه السلام كما نفذ وطبق أيضا فى حياته .

٣ ـ أن القانون الوضعى يخدم مصالح الفئة القادرة .. أما فى الإسلام فيخدم مصالح الجميع بلا تمييز بينهم وبعدالة مطلقة ..

فالمتتبع لأصل الديموقراطية الغربية يجد أنها صنيعة طبقة البورجوازية [١] وهذه تعنى ـ منذ الثورة الفرنسية ـ أبناء العامة الذين حققوا ثراء من جهدهم الخاص وليس من ظروف الميلاد وأصبحوا هم [٢] رجال التجارة والصناعة والمال .. الذين يحدوهم حب المال والتمحض لجمعه .. ولقد تمكنت هذه الطبقة ـ بما كسبت من مال غير ملحوظ فيه الحل أو التحريم ـ من السيطرة على طبقات العاملين . وتمكنت بعد ذلك من الوصول إلى السلطة مستفيدة من الوضع الذى أتت به الحرية السياسية من إمكان الوصول إلى السلطة

(١) للتفصيل عن نشأة البورجوازيه راجع د. ثروت أنيس الأسيوطى ـ الصراع الطبقى وقانون التجارة ـ نشأة البورجوازيه طبعة سنة ١٩٦١ ص ٣٠ ومابعدها .

(٢) انظر د. مصطفى أبو زيد فهمى ـ الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٢١ ـ ٢٢ .

لأى راغب فيها مادام يحسن من الأساليب المشروعة وغير المشروعة ــ من نفاق وكذب ودهاء ــ ما يقنع به الناخبين لتأييده .

وما إن وصلت هذه الطائفة إلى السلطة حتى باتت الحرية السياسية التى اكتسبها الإنسان غداة الثورة الفرنسية حبرا على ورق ..

وأصبح يباشر هذه الحرية فى معناها الفسيح « القادر » من رجال المال ــ وهو الحر حقيقة .. يمارس الحرية مهما كانت نتائجها على الآخرين .. بل مهما كانت نتائجها على المجتمع كله .

وبات القانون وهو من عمل البورجوازين أداة لحمايتهم وحماية مصالحهم من العاملين التابعين لهم.ولعل الأدهى من ذلك كله أنه بات على رجال الفكر فى هذه المجتمعات أن يعطوا التبريرات المنطقية لتصرفات رجال المال .. وعلى رجال السياسة بدورهم أن يسدوا الثغرات فى التشريع القائم ، أو تعديله ، ويضعوا تقنينا جديدا لمصلحة التصرفات التى يأتى بها رجال المال(١).

وبذلك باتت هذه الطبقة سيدة النظام المعروف بالنظام الرأسمالى ــ الليبرالى ــ واحتكرت وحدها حرية التعبير .. وأصبحت دكتاتورية توجه بها السياسة والفكر معا .

فقد امتلك الرأسماليون وسائل الإعلام من صحف وإذاعة وغيرها ، وباتت طبقتهم متحكمة فى الفكر والقول والرأى ضاربة الصفح عن باقى الطبقات(٢) ، مما مهد السبيل لأفكار ماركس والثورة البلشفية فى روسيا .. وكان سببا فى تطور هذا المذهب (الفردى معين الديموقراطية الغربية) الحر واتجاهه نحو تقرير الحقوق الاجتماعية . لكن فى مجال الرأى ــ وكان للأسف مظهرا من مظاهر الديماجوجية وسياجا من وجهة نظره ، ضد الزحف الماركسى مع بقاء

---

(١) راجع د. محمد البهى ــ الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر ــ مشكلات الحكم والتوجيه ــ طبعة سنة ١٩٦١ ص ١٣١ .

(٢) راجع د. محمد عصفور ــ الحرية ص ٨ .

سيطرة الطبقة « القادرة » على مؤسسات الحكم .. وفى كل ذلك لا تستهدف الديموقراطية سوى تحقيق مصالح مادية بحتة لهذه الفئة .. فئة القادرين .. فحسب .

أما فى الإسلام فإننا نجده يساوى بين المسلمين جميعا ولم يؤثر مصالح طبقة على أخرى أويتحيز لفئة على حساب فئة . أليس الله هو المشرع وهو الغنى عن عباده والرءوف ، الرحيم بهم أجمعين . يعلم خيرهم حق العلم ويستهدف صالحهم ـــ فى الدنيا والآخرة وهم لايعلمون ؟! [١]

٤ ـــ وترتيبا على الحقيقة السابقة فإن الحرية فى كل النظم الوضعية تؤخذ ولا تعطى وتبذل فى سبيلها الثورات كما تراق الدماء :

أما فى الإسلام فقد كانت منحة من الله .. منحها عباده دون أن يطلبوها . بل إنه تعالى جعل من حرية الرأى مسئولية وواجبا على العباد فهى حق الله على عباده . ولذا فإن أحكام الحرية فى الإسلام تستمد قوتها وفعاليتها من الدين وتكتسب منه المناعة والقدسية لأنها تمارس كنوع من العبادة فضلا عن أنها قضية إيمانية ، لأنها تنزيل من الله عز وجل فى علاه .

أما فى غير الإسلام فلا تكون للقانون هذه الهيبة والرهبة والقدسية .. ومن ثم يسهل على الحاكم والمحكوم على السواء انتهاك القانون أو تحريفه أو التفلت من قبضته أو حتى إلغاؤه . .أليس صنعتهم ؟! فلئن كان يصح القول بأن القانون فى الديموقراطية كما فى غيرها من النظم الوضعية صنم صنعه القادرون ليعبده الجميع .. إلا أنه فى الحقيقة صنم من « عجوة » يأكله القادرون إذا جاعوا !! تماما كما كان يفعل بعض قبائل العرب فى الجاهلية .

٥ ـــ أن الحريات فى الإسلام يحميها الوازع الدينى إلى جانب القانون ..

أما فى غيره من النظم فتعتمد على سطوة القانون وحده وقدرة من نيط بهم

---

(١) ﴿ والله يعلم وأنتم لاتعلمون ﴾ البقرة / ٢١٦ .

التطبيق سواء من حيث الإثبات أو التنفيذ . والقوانين الوضعية مهما بلغت من الدقة والإتقان فإن الحاكم بل والمحكوم عندما ينعدم لديه الوازع الديني والخلقي ويثلم عنده نصل الضمير ، فإنه يجد حتما من الثغرات ما يمكنه من التحايل بسهولة على القانون والدستور .

أما في الإسلام فلا ثغرات ذلك أنه من يفلت من عقاب الدنيا لا يمكنه التفلت من عقاب الآخرة .. أليس الله بعلام الغيوب وهو القاهر فوق عباده ؟؟ ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة ؟

٦ ــ الحرية في الإسلام وسيلة وغاية .. أما في الديموقراطية الغربية فوسيلة إلى الإثراء المادى :

ومن جماع ماتقدم من حقائق تظهر الفوارق بين الديموقراطية الغربية والإسلام في شأن حرية الرأى السياسي ــ فتكون المقدمات التي تسلم بالضرورة إلى النتيجة الهامة التي تتلخص في تفوق الإسلام وارتقائه في أحكامه وموجهاته المتعلقة بتلك الحرية كدأبه في غيرها من أحكام ــ على ماعداه من سائر الأنظمة الوضعية قاطبة .

- ٢ -

شذوذ القوانين المقيدة للحريات في النظرية الديموقراطية وافتقارها إلى المشروعية : (١)

إن فلسفة النظام الديموقراطي لاتحرم الرأى . وإنما تحرم فحسب الأفعال التي تتخذ من العنف طابعها . ومن ثم فإن من حق كل فرد ــ في النظامين الديموقراطي والإسلامي ــ أن يعارض حكومته وأن يكرهها وأن يدعو إلى تغييرها مادام ذلك لا يتجاوز حدود القول ولم يدخل في نطاق العمل أو العنف .

---

(١) راجع ماتقدم تحت عنوان : تهافت المشرع الجنائي في تجريم الرأى .

والحق أننا إذا سلمنا بقيام جريمة « للرأى » وجب أن نسلم بخروجنا على الأصول الديموقراطية حتما لأنه من المفروض أن تتسع الديموقراطية لجميع الآراء ــ كما أنه ليس لحاكم فى ظلها ولا ية على عقول الأفراد تملك تحريم الآراء أو المذاهب أو تحليلها .

ولذلك فإن جرائم الرأى التى هى فى حقيقتها طائفة من الأفكار والآراء التى تغاير آراء الحاكمين ــ هى أقرب إلى أن تكون من صنع المستفيدين من النظام السياسى والاجتماعى والمسيطرين عليه .. وهى بهذا الوصف أنكر صور العدوان على الفكر والرأى لأنها لاتهدر نظاما أو أمنا حقيقيا ــ بل تهدر أمن الحاكمين فى أن يحكموا بأهوائهم وأساليبهم الخاصة[١] .

فضلا عن أن هذه الجرائم تعطل واجبا أساسيا لا يمكن أن يؤمن جانب السلطة بدون أدائه .. ونعنى به واجب (وليس حق) التعبير عن الرأى السياسى .

والقاعدة أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب .. ومن ثم فلا يحظر الواجب إلا محظور أوباطل .. بل منعدم .

وعلى ذلك فلا تكتسب (القوانين) المقيدة للحريات والمجرمة للرأى ــ خاصة إذا كان حرا متعقلا ــ أو المانعة من التعبير عنه ــ سواء فى النظام الديموقراطى أو الإسلام ــ خصائص القانون الشرعى مادامت تتسم بالبطلان بل بالانعدام لمخالفتها مبادىء المشروعية العليا فى كلا النظامين .. ومن ثم وجب على القضاء اطراحها والامتناع عن تطبيقها [٢].

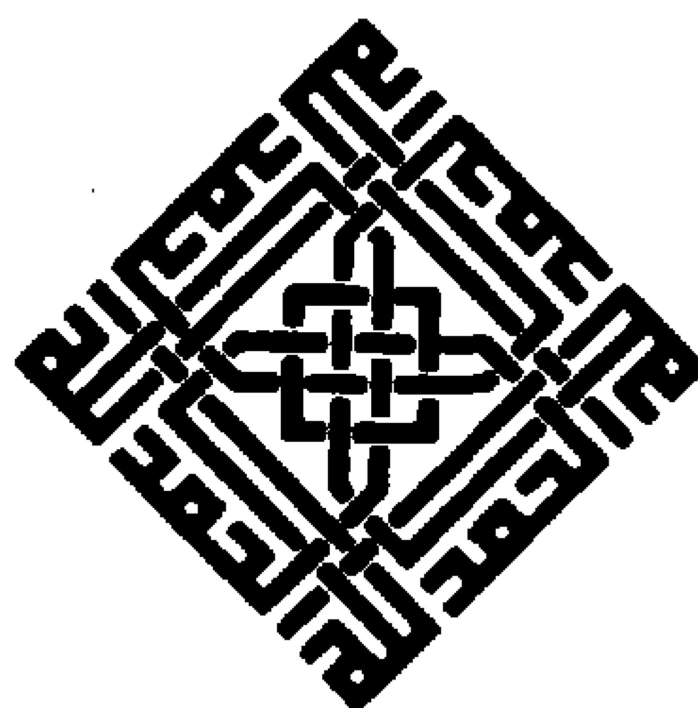
(١) راجع ماسبق عرضه تحت عنوان النظام العام كحد سلبى لحرية الرأى السياسى .

(٢) راجع ماسبق عرضه فى المبحث الأول من الفصل الثانى من الباب الأول ــ تحت عنوان نظرية العميد Duguit القاعدة القانونية حيث جاء به إن التشريع لايكون شرعيا Légitime إلا إذا كان متفقا مع تلك القاعدة القانونية « المبادىء العليا » ومعبرا تعبيرا صحيحا عنها ــ وهذه القاعدة القانونية أو المبدأ الأعلى قد يكون مدونا فى دستور أو وثيقة إعلان للحقوق ، وقد تكون غير مدونة ــ يجرى بها العرف مثلا ، فهى ــ كما قدمنا ــ قواعد أو مبادىء يحس ضمير المجتمع إحساسا قويا أنها ملزمة للدولة . فإذا لم يكن التشريع متفقا مع تلك القاعدة القانونية ــ أى إذا لم يكن شرعيا ــ كان على القاضى أن يمتنع عن تطبيقه أى حتى فى =

وحق القضاء بكل أنواعه وبكل درجاته فى ذلك مستمد من حقه الأصيل فى تطبيق القانون .. فهو يطبق النص الأعلى (المبادىء العليا التى استقرت فى ضمير الجماعة ولا تحتاج إلى النص عليها فى الدستور) ويهدر النص الأدنى وهو النص المخالف .

وهذا الحق لا يخل بحق المحكمة العليا فى تجاوز حق الامتناع إلى الإلغاء [1] .

« تم بحمد الله »



= حالة عدم مخالفة ذلك التشريع لنص من نصوص الدستور » .

(١) قارن د. مصطفى كمال وصفى ــ النظرية الحديثة للمشروعية ــ فى القانون الإدارى المرجع السابق ص ٣٧ ــ ٤٨ ، وأيضا د. على محمد جريشة ــ المشروعية الإسلامية العليا ص ١١ .

أهم المراجع مرتبة
حسب الحروف الأبجدية لمؤلفيها

أولا : المراجع العربية

(أ)

١ ــ **د. إبراهيم درويش**

ــ النظرية السياسية فى العصر الذهبى سنة ١٩٧٣

٢ ــ **ابن الأزرق : أبو عبد الله « الأنصارى »**

ــ بدائع السلك فى طبائع الملك .

٣ ــ **ابن العربى : القاضى محمد بن عبد الله المالكى .**

ــ أحكام القرآن.مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣١ هـ .

٤ ــ **ابن الهمام : الكمال محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد**

ــ فتح القدير ــ المطبعة الأميرية ١٣١٥ هـ

٥ ــ **ابن تيمية : أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله**

ــ الحسبة فى الإسلام .

٦ ــ السياسة الشرعية ــ القاهرة ١٣٨٧ هـ .

٧ ــ ــ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . المكتبة القيمية سنة ١٩٧٨ م .

٨ ــ ــ مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية .مطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٢٦ هـ

٩ ــ **ابن جماعة : القاضى عز الدين محمدبن أبى بكر بن عبد العزيز**

ــ تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام مخطوط بمكتبة الأزهر برقم ١٢٨١ رافعى ٢٧٥٠٠ .

١٠ ــ **ابن حجر : أحمد بن على بن محمد العسقلانى**
ــ فتح البارى بشرح صحيح البخارى . المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٩ هـ
١١ ــ **ابن حزم : أبو محمد على بن حزم**
ــ الإحكام فى أصول الأحكام ــ تحقيق محمد أحمد عبد العزيز طبعة أولى ١٩٧٨ .
١٢ ــ ــ الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٤ ــ مؤسسة الخانجى بمصر ١٣٢١ هـ .
١٣ ــ ــ المحلى ــ إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة ١٣٤٨ هـ .
١٤ ــ **ابن حنبل : الإمام أحمد أبو عبد الله أحمد**
ــ مسند أحمد ــ تحقيق أحمد محمد شاكر دار المعارف ١٣٧٥ هـ .
١٥ ــ **ابن خلدون : عبد الرحمن**
ــ المقدمة ــ تحقيق د. على عبد الواحد وافى ــ طبعة دار الشعب .
١٦ ــ **ابن سعد : محمد بن سعد**
ــ الطبقات الكبرى ج ٣-القاهرة ١٣٥٨ هـ
١٧ ــ **ابن طباطبا : المعروف بابن الطقطقى .**
الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية ــ القاهرة ١٩٣٨ .
١٨ ــ **ابن عابدين : محمد بن أمين**
ــ حاشيته المعروفة برد المحتار على الدر المختار .
١٩ ــ **ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى .**
ــ الإمامة والسياسة ج ١ مطبعة الحلبى ١٩٠٤ .
٢٠ ــ **ابن قدامة : أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة**
ــ المغنى الطبعة الثالثة دار المنار .

٢١ ــ **ابن قيم الجوزية : شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر**
ــ أعلام الموقعين عن رب العالمين . ج ٣ مطبعة فرج الله زكى الكردى .
٢٢ ــ ــ الطرق الحكمية ــ تحقيق د. محمد جميل غازى ١٩٧٧ م .
٢٣ ــ **ابن كثير الدمشقى**
ــ تفسير القرآن العظيم ــ طبعة عيسى البابى الحلبى ١٩٥٦ ، طبعة دار المعارف ١٣٧٦ هـ اختصار وتحقيق أحمد شاكر .
٢٤ ــ **ابن ماجة : محمد بن يزيد القزوينى**
ــ سنن ابن ماجة .
٢٥ ــ **ابن هشام :**
ــ السيرة النبوية .
٢٦ ــ **أبو الأعلى المودودى**
ــ نظرية الإسلام وهديه ــ ترجمة محمد عاصم الحداد دار الفكر بيروت ١٩٦٩ م .
٢٧ ــ **أبو الحسن الماوردى : على بن حبيب البصرى البغدادى**
ــ الأحكام السلطانية ــ مطبعة الوطن ١٢٩٧هـ .
٢٨ ــ ــ أدب الدنيا والدين ــ طبعة مصطفى البابى الحلبى ١٣١٨ هـ .
٢٩ ــ **أبو داود : سليمان بن الأشعث السجستانى**
ــ سنن أبى داود ــ مطبعة الحلبى سنة ١٣٨٣ تحقيق ــ أحمد سعد على .
٣٠ ــ **أبو زهرة : الشيخ محمد**
ــ أحمد بن حنبل
٣١ ــ ــ تنظيم الإسلام للمجتمع .
٣٢ ــ ــ فى المجتمع الإسلامى ــ من بحوث المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية .
٣٣ ــ ــ المذاهب الإسلامية ــ مكتبة الآداب .

٣٤ ــ **أبو عبيد**
ــ الأموال .
٣٥ ــ **أبو يعلى الفرا : محمد الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفرا البغدادى الحنبلى**
ـالأحكام السلطانية .مطبعة الحلبى ١٣٥٧ هـ
٣٦ ــ **أبو يوسف**
ــ الخراج .
٣٧ ــ **أحمد أمين**
ــ شرح قانون العقوبات الأهلى طبعة ١٩٢٤ .
٣٨ ــ **د. أحمد فتحى سرور**
ــ الوسيط فى شرح قانون العقوبات ــ القسم الخاص ١٩٦٨ دار النهضة العربية .
٣٩ ــ **د. أحمد كمال أبو المجد**
ــ الرقابة على دستورية القوانين ١٩٦٠ .
٤٠ ــ **د. أحمد محمود الشافعى**
ــ منهج عمر بن الخطاب فى تطبيق نظام المال فى الإسلام محاضرات للدكتوراه بجامعة الإسكندرية ١٩٧٧ .
٤١ ــ **الشيخ أحمد هريدى**
ــ نظام الحكم فى الإسلام ــ محاضرات للدكتوراه بجامعة القاهرة ١٩٦٨ .
٤٢ ــ **إسمان**
ــ أصول الحقوق الدستورية ــ ترجمة محمد عادل زعتر .
٤٣ ــ **الألوسى : شهاب الدين السيد محمود الألوسى البغدادى**
ــ روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى ــ إدارة الطباعة المنيرية .
٤٤ ــ **الآمدى : سيف الدين أبو الحسن بن أبى على بن محمد**

ـــ الإحكام فى أصول الأحكام ـــ مطبعة المعارف بمصر .
٤٥ ـــ **الباقورى : الشيخ أحمد حسن**
ـــ تحت راية القرآن من سلسلة دراسات فى الإسلام إشراف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـــ العدد ٢٣٠ سنة ١٩٨٠ .
٤٦ ـــ **البخارى : أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى**
ـــ الجامع الصحيح ـــ طبعة دار الشعب .
٤٧ ـــ **البلاذورى**
ـــ فتوح البلدان ـــ القاهرة سنة ١٩٣٢ .
٤٨ ـــ **البيضاوى : القاضى ناصر الدين عبد الله .**
ـــ أنوار التنزيل وأسرار التأويل .
٤٩ ـــ **الترمذى : محمد بن عيسى بن سورة .**
ـــ جامع الترمذى ـــ الطبعة الهندية .
٥٠ ـــ **الجصاص : أبو بكر أحمد بن على الرازى الجصاص**
ـــ أحكام القرآن ـــ المطبعة البهية بمصر سنة ١٣٤٧ هـ
٥١ ـــ **الجمال : دكتور عبد المنعم الجمال**
ـــ التفسير الفريد للقرآن المجيد ـــ مطابع الأهرام التجارية .
٥٢ ـــ **الجوينى : إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله ابن يوسف الجوينى**
ـــ الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد . تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد ـــ مطبعة المعارف بمصر .
٥٣ ـــ **الحطاب : محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربى**
ـــ مواهب الجليل على مختصر خليل ج ٣ .
٥٤ ـــ **الحوت : محمد درويش البيروتى**
ـــ أسنى المطالب فى أحاديث مختلف المراتب
٥٥ ـــ **الرازى : فخر الدين**

ـ مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ج ٣ وبهامشه إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم .
٥٦ ـ ـ أحكام القرآن .
٥٧ ـ **الرملي : شمس الدين بن محمد أبو العباس الرملي**
ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٣٨ .
٥٨ ـ **الزمخشري : تاج الإسلام محمود بن عمر الزمخشري**
ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل ووجوه التأويل. مطبعة بولاق سنة ١٣٨١ هـ .
٥٩ ـ **السيد جلال العمري**
ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ترجمة محمد أجمل أيوب الإصلاحي .
٦٠ ـ **د. السيد صبري**
ـ مبادىء القانون الدستوري ـ الطبعة الرابعة سنة ١٩٤٩ .
٦١ ـ **الشاطبي : أبو إسحق**
ـ الموافقات في أصول الشريعة ـ تحقيق وتعليق د . عبد الله دراز ـ المطبعة الرحمانية بمصر .
٦٢ ـ **الشعراوي : الشيخ محمد متولي الشعراوي**
ـ معجزة القرآن ج١ ، ج٢ ـ كتاب اليوم سنة ١٩٨٠ .
٦٣ ـ **الشوكاني : محمد بن علي بن محمد**
ـ فتح القدير ـ الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير سنة ١٣٤٩هـ .
٦٤ ـ **الصنعاني : محمد بن إسماعيل**
ـ سبل السلام ـ المكتبة التجارية ١٣٥٧ هـ .
٦٥ ـ **الطبري : أبو جعفر محمد بن جرير .**
ـ جامع البيان في تأويل آي القرآن ـ ج٧ دار المعارف ـ تحقيق

الأستاذين أحمد شاكر ، ومحمد شاكر .
٦٦ ــ ــ تاريخ الأمم والملوك ــ القاهرة ١٩٢٩ ج ٣
٦٧ ــ **الغزالى : أبو حامد محمد الغزالى**
ــ إحياء علوم الدين ــ دار الشعب ١٩٦٩
٦٨ ــ ــ المستصفى من علم الأصول ــ المطبعة الأميرية بمصر ١٣٢٢ هـ .
٦٩ ــ ــ التبر المسبوك فى نصائح الملوك .
٧٠ ــ **الغزالى : الشيخ محمد**
ــ حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة .
٧١ ــ **القاسمى : محمد جمال الدين القاسمى**
ــ تفسير القرآن الكريم المسمى بمحاسن التأويل طبعة عيس البابى الحلبى ١٩٤٩ طبعة دار إحياء الكتب العربية ــ القاهرة ١٣٧٧ هـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى .
٧٢ ــ **القاضى : محمد عبد الله بن مسلم الكنانى**
ــ العقد المنظم للحكم فيما يجرى بين أيديهم من العقود والأحكام .
٧٣ ــ **القرافى : أحمد بن إدريس**
ــ الفروق . طبعة عيس البابى الحلبى القاهرة ١٣٤٤ هـ .
٧٤ ــ **القرطبى : أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى**
ــ الجامع لأحكام القرآن ــ طبعة وزارة الثقافة ١٩٦٧ .
٧٥ ــ **د. القطب محد القطب طبلية**
ــ الإسلام وحقوق الإنسان ١٩٧٦ ــ دار الفكر العربى .
٧٦ ــ **الكمالين : ابن الهمام وابن أبى شريف**
ــ المسامرة شرح المسايرة .
٧٧ ــ **المقريزى**
ــ الخطط .

٧٨ ــ **النسفى : الحافظ أبو البركات عبد الله بن أحمد**
ــ تفسير الجليل ــ مدارك التنزيل وحقائق التأويل ــ طبعة بولاق ١٩٣٦ .
٧٩ ــ **النووى : محى الدين أبو زكريا يحيى**
ــ شرح صحيح مسلم ــ أصح المطابع بدلهى ١٣٤٩ هـ .
٨٠ ــ ــ روضة الطالبين وعمدة المفتين ــ نسخة مخطوطة بمكتبة الأزهر رقم ١٢٤ .
٨١ ــ **النيسابورى : نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمى**
ــ غرائب القرآن ورغائب الفرقان . بهامش تفسير الطبرى .
٨٢ ــ **د. أنور أحمد رسلان**
ــ الديموقراطية فى الفكرالفردى والفكر الاشتراكى ١٩٧١ .

(ب / ت)

٨٣ ــ **د. بدران أبو العنين**
ــ أصول الفقه ١٩٦٢ .
٨٤ ــ **د. بدوى عبد اللطيف**
ــ الحريات والحقوق فى الإسلام ــ من أبحاث المؤتمر السابع لعلماء المسلمين .
٨٥ ــ **د. توفيق الطويل**
ــ أسس الفلسفة ١٩٥٩ .
٨٦ ــ ــ قصة النزاع بين الدين والفلسفة ١٩٤٧ .
٨٧ ــ **د. توفيق شحاته**
ــ مبادىء القانون الإدارى ١٩٥٢ ، ١٩٥٤

(ث)

٨٨ ــ **د. ثروت أنيس الأسيوطى**
ــ الصراع الطبقى وقانون التجارة ــ نشأة البرجوازية ١٩٦١ .

٨٩ ــ **د. ثروت بدوى**
ــ تاريخ الفكر السياسى .
٩٠ ــ ــ أصول الفكر السياسى ــ دار النهضة العربية ١٩٦٧ .
٩١ ــ ــ النظرية العامة للنظم السياسية . طبعة أولى ١٩٦١ .

(ج)

٩٢ ــ **جلال الدين السيوطى**
ــ الإتقان فى علوم القرآن ــ تحقيق محمد إبراهيم أبو الفضل ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ ــ ١٩٧٥ .
٩٣ ــ ــ الجامع الصغير .
٩٤ ــ ــ جمع الجوامع سلسلة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .
٩٥ ــ **جلال الدين المحلى**
ــ شرح جمع الجوامع .
٩٦ ــ جمال عبد الناصر
ــ فلسفة الثورة .
٩٧ ــ **د. جمال العطيفى**
ــ حرية الصحافة ١٩٧١ .
٩٨ ــ ــ آراء فى الشرعية وفى الحرية ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠
٩٩ ــ ــ حق النقد فى القانون الانجليزى ــ مجلة المحاماة ــ عدد / ٥١ ــ يناير ١٩٧١ .
١٠٠ ــ **چوستاف لوبون**
ــ الثورة الفرنسية ونفسية الجماهير ١٩٢٠ .
١٠١ ــ **چون ستيورات ميل**
ــ الحرية ــ ترجمة طه السباعى باشا .

(ح خ)

١٠٢ ــ **د. حسن شحاته سعفان**

ــ أسس علم الاجتماع .

١٠٣ ــ حسن صادق المرصفاوى

ــ التشريع وأحكام القضاء فى جرائم القذف والسب والشيوعية ١٩٥٥ ــ دار نشر الثقافة للجامعيين .

١٠٤ ــ ــ شرح قانون العقوبات ــ القسم الخاص منشأة المعارف ــ إسكندرية .

١٠٥ ــ **د. حسن كيرة**

ــ محاضرات فى المدخل للقانون ١٩٥٤ ــ دار نشر الثقافة بالإسكندرية .

١٠٦ ــ **د. حسن صعب**

ــ فى المجتمع الإسلامى ــ من بحوث المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية ــ مجلة العربى ــ العدد ٢٨ فى مارس ١٩٦١ .

١٠٧ ــ **حسنين مخلوف (الشيخ)**

ــ كلمات القرآن تفسير وبيان .

١٠٨ ــ **حسين جميل**

ــ حقوق الإنسان والقانون الجنائى ١٩٧٢ . ــ ١٩٦٤ ــ مكتبة

١٠٩ ــ **خالد محمد خالد**

ــ عمر بن عبد العزيز .

(د ــ ز)

١١٠ ــ **دليل بيرنز**

ــ الديموقراطية ــ ترجمة محمد بدران ــ لجنة التأليف والنشر بالقاهرة ١٩٣٨ .

١١١ ــ **د. ذهنى ورايت**

ــ مجموعة رسائل فى الأنظمة الدستورية .

١١٢ ــ رشيد رضا : السيد محمد

ــ تفسير المنار

١١٣ ــ ــ الخلافة والإمامة .

١١٤ ــ ــ (محمد) الطبعة الرابعة ١٩٦١ .

١١٥ ــ د . زكريا البرى

ــ الحرية السياسية فى الإسلام ــ مقال بمجلة عالم الفكر ــ المجلد الأول ــ العدد الرابع .

(س / ش)

١١٦ ــ د. سعد عصفور

ــ مشكلة الضمانات والحريات العامة فى مصر محاضرات لقسم الدكتوراه بحقوق الإسكندرية ١٩٧٥ ــ ١٩٧٦ .

١١٧ ــ سعيد حوى

ــ فصول فى الإمرة والأمير ــ دار السلام للطباعة والنشر .

١١٨ ــ د. سليمان مرقص

ــ المدخل للعلوم القانونية ١٩٦٧ ــ المطبعة العالمية بالقاهرة .

١١٩ ــ د. سليمان محمد الطماوى

ــ مبادىء القانون الدستورى المصرى والاتحادى ١٩٥٨ ــ ١٩٦٠ .

١٢٠ ــ عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ــ ١٩٦٩ دار الفكر العربى بالقاهرة

١٢١ ــ مبادىء القانون الإدارى المصرى والعربى ١٩٦١ .

١٢٢ ــ القضاء الإدارى ورقابته لأعمال الإدارة ١٩٥٩ ، ١٩٦١ .

١٢٣ ــ النظرية العامة للقرارات الإدارية ١٩٥٧ .

١٢٤ ــ السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الإسلامى .

١٢٥ ــ د. سمير تناغو

ــ النظرية العامة للقانون ١٩٧٤ ــ منشأة المعارف ــ إسكندرية .

١٢٦ ـ **شفيق غربال (بإشراف)**
ـ الموسوعة العربية الميسرة ـ ١٩٦٥ .
١٢٧ ـ **شلتوت ـ الشيخ محمود**
ـ الإسلام عقيدة وشريعة ـ ١٩٥٩ .
١٢٨ ـ ـ منهج القرآن فى بناء المجتمع ـ ١٩٥٧ .
١٢٩ ـ **د. شمس مرغنى على**
ـ القانون الدستورى ـ ١٩٧٨ .

(ص / ظ)

١٣٠ ـ **د. صبحى محمصانى**
ـ فلسفة التشريع فى الإسلام ـ طبعة مطبعة الكشاف بيروت ـ ١٩٤٦.
١٣١ ـ **د. ضياء الدين الريس**
ـ النظريات والمذاهب السياسية فى الإسلام ـ ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ ـ دار المعارف .
١٣٢ ـ **د. طعيمة الجرف**
ـ مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة للقانون.الطبعة الثالثة ١٩٧٦ .
١٣٣ ـ ـ نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى القاهرة الحديثة
١٣٤ ـ ـ القانون الدستورى ١٩٦٤ .
١٣٥ ـ رقابة القضاء لأعمال الإدارة العامة ـ ١٩٦٠ ـ ١٩٦١ .
١٣٦ ـ **د. طه حسين**
ـ قادة الفكر .
١٣٧ ـ ـ الفتنة الكبرى (عثمان) .

١٣٨ ــ **عباس محمود العقاد**

ــ عبقرية الصديق ــ مطبعة المعارف .

١٣٩ ــ ــ عبقرية عمر ــ ١٩٦٩ .

١٤٠ ــ **د. عبد الحكيم حسن العيلى**

ــ الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام ــ دار الفكر العربى ١٩٧٤ .

١٤١ ــ **د. عبد الحميد بدوى**

ــ حرية القول فى مصر ــ مقال بمجلة مصر المعاصرة ١٩٤٥ .

١٤٢ ــ **د. عبد الحميد متولى**

ــ الحريات العامة ــ ١٩٧٥ ــ دار المعارف بالإسكندرية .

١٤٣ ــ ــ المبادىء الدستورية العامة ــ للديموقراطية الغربية الحرة ــ ١٩٥٦ .

١٤٤ ــ ــ مبادىء نظام الحكم فى الإسلام ــ طبعة ١٩٦٦ ، طبعة ١٩٧٨ .

١٤٥ ــ ــ أزمة الأنظمة الديمقراطية ــ ١٩٥٤ ، طبعة دار المعارف ١٩٦٣ .

١٤٦ ــ ــ الإسلام ومبادىء نظام الحكم ــ ١٩٧٦ .

١٤٧ ــ ــ الأنظمة السياسية ــ ١٩٥٨ .

١٤٨ ــ ــ القانون الدستورى والأنظمة السياسية ــ طبعة سادسة ١٩٧٦ .

١٤٩ ــ ــ الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية سنة ١٩٥٩ .

١٥٠ ــ ــ الوسيط فى القانون الدستورى ١٩٥٦ .

١٥١ ــ ــ المفصل فى القانون الدستورى ١٩٥٢ .

١٥٢ ــ ــ **وآخرون**

ــ القانون الدستورى والنظم السياسية .

١٥٣ ــ **د. عبد الحميد إسماعيل الانصارى**

ــ رأى أهل الشورى ملزم للحاكم ــ مقال بجريدة الشعب ــ

القاهرة بتاريخ ٧ ـ ١٢ ـ ١٩٨٢ .

١٥٤ ـ **الشيخ عبد الرحمن تاج**

ـ السياسة الشرعية والفقه الإسلامى .

١٥٥ ـ **د. عبد الرازق السنهورى**

ـ مخالفة التشريع للدستور والانحراف فى استعمال السلطة التشريعية ـ بحث منشور بمجلة مجلس الدولة ـ عدد يناير ١٩٥٥ .

١٥٦ ـ مصادر الحق فى الفقه الإسلامى .

١٥٧ ـ الخليفة .

١٥٨ ـ نظرية العقد .

١٥٩ ـ بالاشتراك مع الدكتور حشمت أبو ستيت ـ مقدمة القانون .

١٦٠ ـ **عبد الرءوف المناوى (الإمام)**

ـ كنوز الحقائق فى حديث خير الخلائق . بهامش الجامع الصغير للسيوطى ـ الطبعة الرابعة ـ بدار الكتب العلمية ببيروت .

١٦١ ـ **الشيخ عبد العزيز بن راشد النجدى**

ـ تيسير الوحيين بالاقتصار على القرآن مع الصحيحين ـ الطبعة الرابعة ١٩٧٧ دار الثقافة بالإسكندرية .

١٦٢ ـ **د. عبد العزيز عزت**

ـ مصر والديموقراطية التعاونية الاشتراكية ـ القاهرة ١٩٥٨ .

١٦٣ ـ **عبد الفتاح عبد الباقى**

ـ نظرية القانون ـ الطبعة الثانية ١٩٦٠ .

١٦٤ ـ **عبد القادر عودة**

ـ التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى ـ ١٩٤٩ .

١٦٥ ـ **د. عبد اللطيف حمزه**

ـ الإعلام ونظرية الحرية ـ مجلة العلوم السياسية سبتمبر ١٩٦٤ .

١٦٦ ـ **د. عبد الله البستانى**

ـــ حرية الصحافة .

١٦٧ ـــ **عبد المتعال الجبرى**

ـــ الناصرية فى قفص الاتهام ـــ دار الاعتصام ١٩٧٦ .

١٦٨ ـــ **د. عبد المنعم فهمي مصطفى**

ـــ عمال الإدارة وحرية الرأى ـــ القاهرة ١٩٧٧ .

١٦٩ ـــ **عبد الوهاب الشيشانى**

ـــ الحريات العامة والنظم المعاصرة ١٩٧٥ .

١٧٠ ـــ **الشيخ عبد الوهاب خلاف**

ـــ السياسة الشرعية ـــ القاهرة ١٩٣١ طبعة دار الأنصار ١٩٧٧ .

١٧١ ـــ **د. عثمان خليل**

ـــ الديموقراطية الإسلامية ـــ ١٩٥٨ .

١٧٢ـــ ـــ المبادىء الدستورية العامة ـــ ١٩٦٣ .

١٧٣ ـــ ـــ الاتجاهات الدستورية الحديثة ـــ ١٩٥٦ .

١٧٤ ـــ **د. عثمان سعيد عثمان**

ـــ استعمال الحق كسبب للإباحة .

١٧٥ ـــ **د. عدنان حمودى الجليل**

ـــ نظرية الحقوق والحريات العامة ـــ القاهرة ١٩٧٤ ـــ ١٩٧٥ .

١٧٦ ـــ **د. علال الفاسى**

ـــ النقد الذاتى .

١٧٧ ـــ **الشيخ على الخفيف**

ـــ المنافع ـــ بحث منشور بمجلة القانون والاقتصاد السنة الثانية .

١٧٨ ـــ ـــ مذكرات السياسة الشرعية ـــ لطلبة تخصص القضاء ١٩٣٥ ـــ ١٩٣٦ .

١٧٩ ـــ **د. على عبد المعطى محمد**

ـــ الفكر السياسى الغربى ـــ ١٩٧٥ .

١٨٠ ـــ **د. على عبد الواحد وافى**

ـــ حقوق الإنسان والإسلام ـــ الطبعة الخامسة ١٩٧٩ ـــ دار

نهضة مصر .

١٨١ ــ **د. على محمد جريشة**

ــ المشروعية الإسلامية العليا ــ ١٩٧٥ ــ ١٩٧٦

١٨٢ ــ ــ دعاة لابغاة ــ طبعة أولى ــ ١٩٧٩ دار البحوث العلمية ــ الكويت .

١٨٣ ــ **د. عماد عبد الحميد النجار**

ــ النقد المباح ــ ١٩٧٧ .

١٨٤ ــ عمر التلمسانى

ــ قال الناس ولم أقل فى حكم عبدالناصر ــ ١٩٨٠ ــ دار الأنصار .

(ف / ل)

١٨٥ ــ **فتحى الدرينى**

ــ الحق ومدى سلطان الدولة فى تقييده دمشق ١٩٦٧ .

١٨٦ ــ **فتحى رضوان**

ــ فلسفة التشريع الإسلامى .

١٨٧ ــ ــ الدول والدساتير ــ المطبعة العالمية ١٩٦٦ .

١٨٨ ــ **د. فتحى عبد الكريم** .

ــ نظرية السيادة .

١٨٩ ــ **د. فؤاد العطار**

ــ القضاء الإدارى ــ ٦٦ ــ ٦٧ دار النهضة العربية .

١٩٠ ــ **د. فؤاد النادى**

ــ مبدأ المشروعية فى الإسلام .

(م)

١٩١ ــ **د. ماجد راغب الحلو**

ــ الاستفتاء الشعبى .

١٩٢ ـــ **الإمام مالك**
ـــ الموطأ .
١٩٣ ـــ **د. محسن خليل**
ـــ النظرية السياسية والقانون الدستورى ـــ الطبعة الثانية ١٩٧١ .
١٩٤ ـــ **الشيخ محمد أحمد فرج السنهورى**
ـــ عمر الفقيه . مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة ٦٠ ـــ ٦١ .
١٩٥ ـــ مقاله بمقدمة موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى .
١٩٦ ـــ **محمد أسد خان**
ـــ منهاج الإسلام فى الحكم .
١٩٧ ـــ **د. محمد البهى**
ـــ الإسلام فى الواقع الأيدلوجى المعاصرـــ دارالفكر بلبنان
١٩٨ ـــ ـــ الفكر الإسلامى المعاصر ـــ مشكلات الحكم والتوجيه ـــ طبعة ١٩٦١ .
١٩٩ ـــ **د. محمد السعيد الدقاق**
ـــ النظرية العامة لقرارات المنظمات الدولية ـــ ١٩٧٣ .
٢٠٠ ـــ **د. محمد جمال الدين ذكى**
ـــ دروس فى نظرية القاعدة القانونية ـــ ١٩٥٥ .
٢٠١ ـــ **د. محمد حسين هيكل**
ـــ الصديق أبو بكر ـــ ١٣٦١ هـ .
٢٠٢ ـــ ـــ الفاروق عمر ـــ مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٤ هـ .
٢٠٣ ـــ ـــ حياة محمد
٢٠٤ ـــ **د. محمد رأفت عثمان**
ـــ رئاسة الدولة فى الفقه الإسلامى ـــ ١٩٧٥ .
٢٠٥ ـــ **د. محمد زكى أبو عامر**
ـــ الحماية الجنائية للحرية الشخصية ـــ ١٩٧٩ .
٢٠٦ ـــ **د. محمد طه بدوى**
ـــ أمهات الأفكار السياسية الحديثة .

٢٠٧ ــ **د. محمد سلام مدكور**
ــ أصول الفقه ــ طبعة أولى ١٩٧٦ .
٢٠٨ ــ مناهج الاجتهاد فى الإسلام ج ١ .
٢٠٩ ــ الإباحة ــ ١٩٦٥ .
٢١٠ ــ القضاء فى الإسلام .
٢١١ ــ **د. محمد سليم غزوى**
ــ الحريات العامة فى الإسلام ــ ١٩٧٧ .
٢١٢ ــ **د. محمد عبد العزيز الحبانى**
ــ من الحرية إلى التحرر .
٢١٣ ــ **الإمام محمد عبده**
ــ نهج البلاغة ــ جمعه الشريف الرضى من كلام الإمام على بن أبى طالب ــ وشرحه الإمام محمد عبده .
٢١٤ ــ الإسلام والنصرانية ــ ١٩٥٤ .
٢١٥ ــ رسالة التوحيد .
٢١٦ ــ **محمد عبد الله**
ــ جرائم النشر ــ ١٩٥١ دار النشر للجامعات المصرية ــ القاهرة .
٢١٧ ــ **د. محمد عبد الفتاح حسنين العدوى**
ــ الديموقراطية وفكرة الدولة .
٢١٨ ــ **د. محمد عصفور**
ــ الحرية فى الفكرين الديموقراطى والإشتراكى ــ ١٩٦١ .
٢١٩ ــ أزمة الحرية ــ ١٩٦١ .
٢٢٠ ــ دروس فى الضبط الإدارى ــ لقسم الدكتوراه بحقوق القاهرة ١٩٦٩ ــ ١٩٧٠ .
٢٢١ ــ مذاهب المحكمة الإدارية العليا فى الرقابة والتفسير والابتداع ١٩٥٧ .

٢٢٢ ــ **محمد فؤاد عبد الباقى**

ــ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ــ مؤسسة جمال للنشر ببيروت .

٢٢٣ ــ ــ مفتاح كنوز السنة ــ وضعه الدكتور أ. ى ــ فنسنك وترجمه محمد فؤاد عبد الباقى .

٢٢٤ ــ د. محمد فؤاد مهنا

ــ الرقابة القضائية على أعمال الإدارة ــ ١٩٤٩ .

٢٢٥ ــ **د. محمد كامل ليلة**

ــ النظم السياسية ــ ١٩٦٣. مطبعة دار الجليل للطباعة .

٢٢٦ ــ **د. محمد يوسف موسى**

ــ نظام الحكم فى الإسلام ــ ١٩٦١ .

٢٢٧ ــ **محمد يوسف الكاندهلوى**

ــ حياة الصحابة .

٢٢٨ ــ **الشيخ محمود الشرقاوى**

ــ الفرد والمجتمع فى الإسلام (الأنجلو المصرية).

٢٢٩ ــ **د. محود حلمى**

ــ نظام الحكم الإسلامى ــ طبعة أولى ١٩٧٠ .

٣٣٠ ــ **محمود شاكر(الشيخ)**

ــ الباعث الحثيث شرح مختصر علوم الحديث للحافظ ابن كثير

ــ طبعة ثالثة ١٩٧٦ دار التراث بالقاهرة .

٢٣١ ــ **د. محود نجيب حسنى**

ــ شرح قانون العقوبات ــ القسم الخاص ــ ١٩٧٨ دار النهضة العربية بالقاهرة .

٢٣٢ ــ ــ القسم العام .

٢٣٣ ــ **د. مصطفى أبو زيد فهمى**

ــ فى الحرية والاشتراكية والوحدة ــ ١٩٦٦ .

٢٣٤ ــ ــ النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة ــ ١٩٦٦ .

٢٣٥ ــ ــ القضاء الإدارى ومجلس الدولة ــ ١٩٧٩ ــ منشأة المعارف بالإسكندرية .
٢٣٦ ــ ــ فن الحكم فى الإسلام ــ المكتب المصرى الحديث .
٢٣٧ ــ **د. مصطفى الخشاب**
ــ دعائم علم الاجتماع وحقائقه ــ ١٩٥٦ .
٢٣٨ ــ **د. مصطفى القللى**
ــ المسئولية الجنائية ــ ١٩٤٨ .
٢٣٩ ــ **د. مصطفى حلمى**
ــ الخوارج ــ دار الأنصار ــ ١٩٧٧ .
٢٤٠ ــ **د. مصطفى زيد**
ــ المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى ــ ١٩٥٤ .
٢٤١ ــ **د. مصطفى كامل**
ــ شرح القانون الدستورى .
٢٤٢ ــ **د. مصطفى كمال وصفى**
ــ النظرية الحديثة للمشروعية فى القانون الإدارى ــ بحث منشور بمجلة العلوم الإدارية س ١٨ عدد ٢ أغسطس ١٩٧٦ .
٢٤٣ ــ **ملا على : على بن سلطان محمد القارى الحنفى**
ــ المبين المعين لفهم الأربعين ــ المطبعة الجمالية بمصر ١٣٢٨ هـ .

(ن / هـ)

٢٤٤ ــ **نديم الجسر (الشيخ)**
ــ فلسفة الحرية فى الإسلام ــ من بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية ١٩٦٤ .
٢٤٥ ــ **د. نعيم عطية**
ــ فى النظرية العامة للحريات الفردية ــ ١٩٦٥ ــ الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة .

٢٤٦ ـ **هارولد لاسكى**

ـ نشأة التحررية الأوروبية ـ ترجمة عبد الرحمن صدقى ـ مراجعة على أدهم .

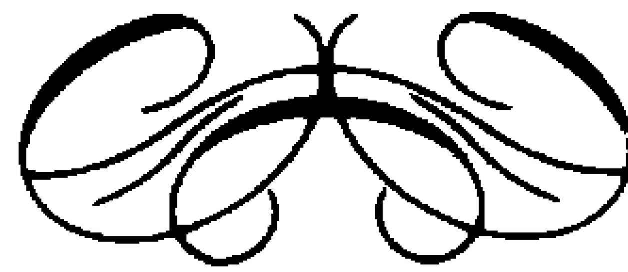
(ى)

٢٤٧ ـ **د. يعقوب المليجى**

ـ مبدأ الشورى فى الإسلام مع المقارنة بمبادىء الديموقراطية الغربية والنظام الماركسى ـ مؤسسة الثقافةالجامعيةـالإسكندرية .

٢٤٨ ـ **د. يوسف القرضاوى**

ـ الحل الإسلامى ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ١٩٧٧ طبعة ثالثة .



ثانياً : مراجع باللغة الفرنسية

£ - **Alfred Pose** : Philiposophie du pouvoir paris, 1948 .

2 - **Allian planty** : Tr . pratique de Fonctions publiques, 1955 .

3 - **Archè** : Les Actes de gouvernement et la theorie de guer , 1966 .

4 - **Barbier .M.G.** : Code expliquè de la press 1 .

5 - **Barthelemy.J.** : Essai d'une theorie des droits subjectifs des administres dans le droit administratif Français. Thèse, Toulouse , 1899 .

6 - **Beudant** : Le droit Individuel et l'Etat , 1920 .

7 - **Beckaert** : Introduction à l'etude du droit . Bruxelles 1946 .

8 - **Bigo . P .** : Marxisme & Humanisme, paris, 1961 .

9 - **Burdeau. G .** : Les Libertès Publiques, 3 ed . 1966 .

10 - - Traitè de Science Politique, T.5, 1949 .

11 - **Capitan (Renè)** : - L'autonomie en droit public .

12 - - Le principes de la democratie .

13 - **Carrè de Malberg** : Contribution a la theorie Generale de l'Etat Paris, Sirey ed . 1970 .

14 - **Choumenkowitch** : Les droits subjectifs Publics des Particuliers Thèse paris 1914 .

15 - **Chumbeter** : Capitalisme , Socialisme , et Democratie - Trad . Franç . 1951 .

16 - **Colliard** : Les Libertès publiques .

17 - **Couzinet** : Les diclarations - Leur valeur constitution - nelle .

18 - **Dabin J.** : Theorie Generale du droit , Bruxelles 1944 .

19 - - Philosophie de l'ordre juridique positif .

20 - **De Laubadère** : Tr . elèmentaire de droit Administratif 1953 ,

21 - **Delbos** : L'experience Rouge , Paris, 1933 .

22 - **Duguit L.** : Leçons de droit Public, ed. 1926 .
23 - **- L'Etat . T.1.**
24 - **- Traite de droit Constitutionnelle - T. 1, 1921 et T. 3 ed 2 .**
25 - **Durkheim** : E. : De la division du travail Social .
26 - **Duvreger** : Institutions Politiques et droit const . Paris ed 9 1966 .
27 - **Engels** : Lettere a Bebel, ed . Soc .
28 - **Esmein** : Elements de droit const . T .1, ed . 8, 1921 .
29 - **Fustel de coulanges** : La citè antique .
30 - **Caraudy** : La Libertè .
31 - **Geny F .**: Science et technique T . 1 .
32 - **Methodes d'interpritation et sources du droit positif, 2 vol . paris 1919 .**
33 - **Geutzevitich B .**: Les constitutions Europeennes .
34 - **Gurvitch G . L'idèè de droit social, paris, 1953 .**
35 - **Hauriou** : - Principes de droit publique .
36 - **- Precis de droit const . ed 1923 & 1959 .**
37 - **Jacque Bourquin** : La libertè de la press . presses Universitaires de, paris, 1950 .
38 - **Jacques donnedieu de vabres** : La protection de droit de l'homme par les Juridictions adm . en France - Etudes et documents 3.
39 - **Jean Jacque chevallier** : Les grandes oeuvres politiques .
40 - **Jedryka et Mouskhèly** : Le gouvernement de L'R . U . S . S .
41 - **John. H . Hazard** : Le droit Sovietique .
42 - **La Feriere ; Manuel de droit Const . 1947 .**
43 - **Larque** : Refkexion sur le problème social, 1953 .
44 - **Lasky H .**: Le libralisme Europien
45 - **- La Libèrtè 1938 .**
46 - **Lenin** : L'Etat et la Revolution .
47 - **Le poittevin J .**: Traitè de la press . II .
48 - **Le Tourneur** : Les principes generaux de droit dans la

jurisprudence du conceil d'Etat . Etudes et documents m . 5 .
49 - **Lowenstein K** .: Le contreol Legislatif de l'Exetremisme politiquè .
50 - **Marx** : Critique. de programme de Gotta ed sociales 1950 .
51 - **Michoud** : Theorie de la personnalitè morale T . I .
52 - **Morange Georges** : Contribution a une theorie generale de Libertès publiques , thèse, Nancy 1940 .
53 - **Papadatos P . A** .: Le dèlit politique, 1955 .
54 - **Petrich J . M** .: Quelques Observations sur le probleme de sources du droit et fonction de la loi, Etudes Gèny T . II .
55 - **pierr Albert** : La press .
56 - **Pinto , Roger** : La Liberté d'opinion et d'information, 1955 .
57 - **Piot A.** : Droit Naturel et Realisme - Thése, paris, 1930 .
58 - **Plékhanov** : Les questions fondamentales du Marxisme, 1947 .
59 - **Prelot M** . : Histoire des idée politiques, 1959 .
60 - **Rene David . Le droit sovietique .**
61 - **Ripert G** . : Les forces creatrices du droit 1955 .
62 - **Roubier** : Theorie generale du droit, paris, 1946 .
63 - **Salvaire J.** : Autorité et Liberté , These - Montpellier 1932.
64 - **Souzanne Michel** : La Notion Thomiste de la bien commun - Nancy 1938 .
65 - **Tarde G.** : Les transformations du pouvoir -
66 - **Vedel G .** : Droit const . Paris 1949.
67 - - Manuel Elementaire de dr. Const .
68 - - Droit administratif.
69 - - Democratie Politique, Democratie economique et Democratie social, collection droit social No 31 - 1947 .
70 - **- Les democraties sovieliques .**
71 - **Waline M** . : L'individualisme et le droit, paris, 1948 .
72 - - **Manuel elémentaire de dr. adm .**
73 - **Wigny pierre** : Droit const . 1952 .

ثالثاً : مراجع باللغة الإنجليزية

1 - **Allen J. W.** : A History of political thought in the sixteenth century - University paperbacks, Matuen, London 1961.
2 - **Arnold, M. Rose** : Libel and academic Freedom .
3 - **Barth A.** : The Loyalty of Free men 1951.
4 - **Bentham** : Fragment of Government .
5 - **Blackstone** : Commentaries .
6 - **Bluntschli** : Theory of the state, ed . 3.
7 - **Bogen David S.** : Essai sur Reuve International de droit penal Human Rights in the United states .
8 - **Bury J.** : A history of freedom of thought, London, 1930 .
9 - **Chafee** : The blessings of Liberty, 1956 .
10 - **Chapire Martin** : Freedom of speach and the suprem court and judicial review.
11 - **Cranston M.** : Freedom A new analysis, Longman, 1953 ,
12 - **Curtius** : History of Greece - translated by ward.
13 - **Sir Denning** : Freedom under the Law, 1954 .
14 - **Dicey A.V.** : Law and public opinion in England, 1962 .
15 - - Introduction to the study of the const.9 ed - 1945 London.
16 - **Drapper J. W.** : A history of intellectual development of Europ vol II London 1891.
17 - **Dunning** : A history of political theories.
18 - **Ebenstein** : Great political theories.
19 - **Encyclopedia Britanica** : ed. 1968 .
20 - **Ernst M.** : The first Freedom 1946 .
21 - **Fowler** : City state of the Greeks and Romans .
22 - **Sir Fraser, H .** : Libel and slander, ed. 6 - 1925 .
23 - **Gardner and Jevens** : Manual of greak antiquities .
24 - **Gathly** : On Libel and slander.
25 - **Gerald J .** : The press and the constitution, 1948 .

26 - **Grote** : History of Greece .
27 - **Haldainclub** : The Law of the public meeting .
28 - **Hallwell J. H .** : The dicline of Libralism as an ideology ,1948 .
29 - **Jennings W.I .** : The law and the Const. 3 ed. London 1943.
30 - **John Bowel** : Political thought - University paperbacks Methuen, London, 1961 .
31 - **John of salisbury** : The statesman's book. Translated by dickinson 1927 .
32 - **Keir and Lawson** : Cases in constituional Law, 2 ed. 1953.
33 - **Konvitz** : Fundmental Liberties of free people.
34 - **Lasky H .** : A Grammar of politics, 1951.
35 - - Liberty in the modern state, London, 1938.
36 - **Mill J. S .** : On Liberty.
37 - - Untilatarianism- every man's Library.
38 - - Representative Government - every man's Library.
39 - **Montgomery Watt** : The Influence of Islam on Medieval Europe, Edinburgh University press 1972 .
40 - **Lioyd** : Democracy and its Rivals .
41 - **Popper** : The open Society and it's enimies, London, 1945.
42 - **Prichett C. H .** : Civil Liberites and the Vinson Court, the University of Checagopress 1945.
43 - **Rotenberg I .** : The Newspaper, 1924.
44 - **Russel, Bertrand** : Why I am not christian, 2 ed. 1961 .
45 - **Sir salmond** : Jurisprudence 10ed .London 1897 .
46 - **Schoemann** : Atiquites of Greece.
47 - **Stalin** : Problems of leninism, ed. 1936 .
48 - **Stevens** : Sources of the constitution of the U. S. considered in relation of colonial and English History, 1894.
49 - **Stubbs** : Const . History of England Vol. 11 1883.
50 - **Terrou & Lucien solal** : Lgeslation for Press, film andRadio, Unisco 1951.
51 - **United Nations** : Freedom of information, Acompilation 2 Vol 1950 .

52 - **Wade E. S & Phillips C.** : Const . 2, ed. New York 1927 .
53 - **Woodrow Wilsm** : The state - Ibister and company Limited London 1900 .



الفهرس

الموضوع | الصفحة

المطلب الأول

المطلب الثانى

المبحث الثالث

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

رقم الإيداع بدار الكتب
٤٨٤٣ / ١٩٨٦
الترقيم الدولى
٨ ــ ٦٥٠ ــ ١٤٢٠ ــ ٩٧٧٠

مطابع الوفاء - المنصورة
شارع الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب
ت : ٣٤٢٧٢١ - ص.ب : ٢٣٠
تلكس : ٢٤٠٠٤ DWFA UN

هـذا الكتـاب

يرى البعض أن الدراسات المتصلة بنظام الحكم في الإسلام لم تنل - حتى الآن - حظا وافياً من الرعاية والاهتمام ، وأنه لا يزال رأى ذلك الدين القيم - في كثير من المسائل المتصلة بالسلطة وممارستها في الدولة - بحاجة إلى بحث وبيان .

ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب الذى يبحث أهم المسائل التى تتعلق بنظام الحكم والسلطة ، وهى مسألة حرية إبداء الرأى السياسى فى الإسلام ، فبعد أن يطوِّف بالقارىء فى مفهوم الحرية وتطوراته ، ويبين مكان حرية الرأى السياسى من الحريات العامة ، ويعيد ذلك إلى أصوله التاريخية البعيدة ، بدءً بالمدينة الإغريقية ، فالعصور الوسطى ، فالعصر الحديث فى الفكرين الديمقراطى والماركسى مقارنا بالإسلام ، بعد ذلك يبحث فى الأسس الفلسفية والقانونية التى تستند إليها مشروعية حرية الرأى السياسى فى الفقه الديمقراطى والإسلام ، مع التعرض للتطبيقات العملية لذلك فى عهد الخلفاء الراشدين . ثم يتناول البحث حدود حرية الرأى السياسى وضوابط ممارستها فى كل من الديمقراطية الغربية والإسلام .

ويبرز البحث الأسباب التى جعلت الإسلام متفوقا فى أحكامه على سائر التشريعات الوضعية ، كما يكشف شذوذ القوانين المقيدة للحريات فى النظرية الديموقراطية .

ودار الوفاء إذ تسعد بتقديم هذا الكتاب إلى القراء والباحثين فإنها تأمل أن يثرى هذا الكتاب مكتبة الفقه السياسى الإسلامى ، وتسأل الله أن يعم به النفع وتتم به الفائدة .

وعلى الله قصد السبيل ،،،،

الناشر



دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - ش.م.م - المنصورة
التوزيع : شارع الجمهورية أمام كلية الطب . ت : ٣٤٧٤٢٣ .
المطابع : شارع الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب - عمارة الوفاء
ت : ٣٤٢٧٢١ - ص.ب : ٢٣٠ - تلكس : DWFA UN ٢٤٠٠٤